PABLO DE TARSO

Günther Bornkamm



PABLO DE TARSO

GÜNTHER BORNKAMM

Al Barón Franz von Campenhausen, con ocasión del 65 aniversario de su nacimiento y como muestra de amistad.

Título original: Paulus
Tradujeron: Mario Sala y José M. Vigil

Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0775-4
Depósito legal: S. 245-1979
Printed in Spain
Industrias Gráficas Visedo
Hortaleza, 1. Teléfono 24 70 01
Salamanca, 1979

CONTENIDO

PROLOGO

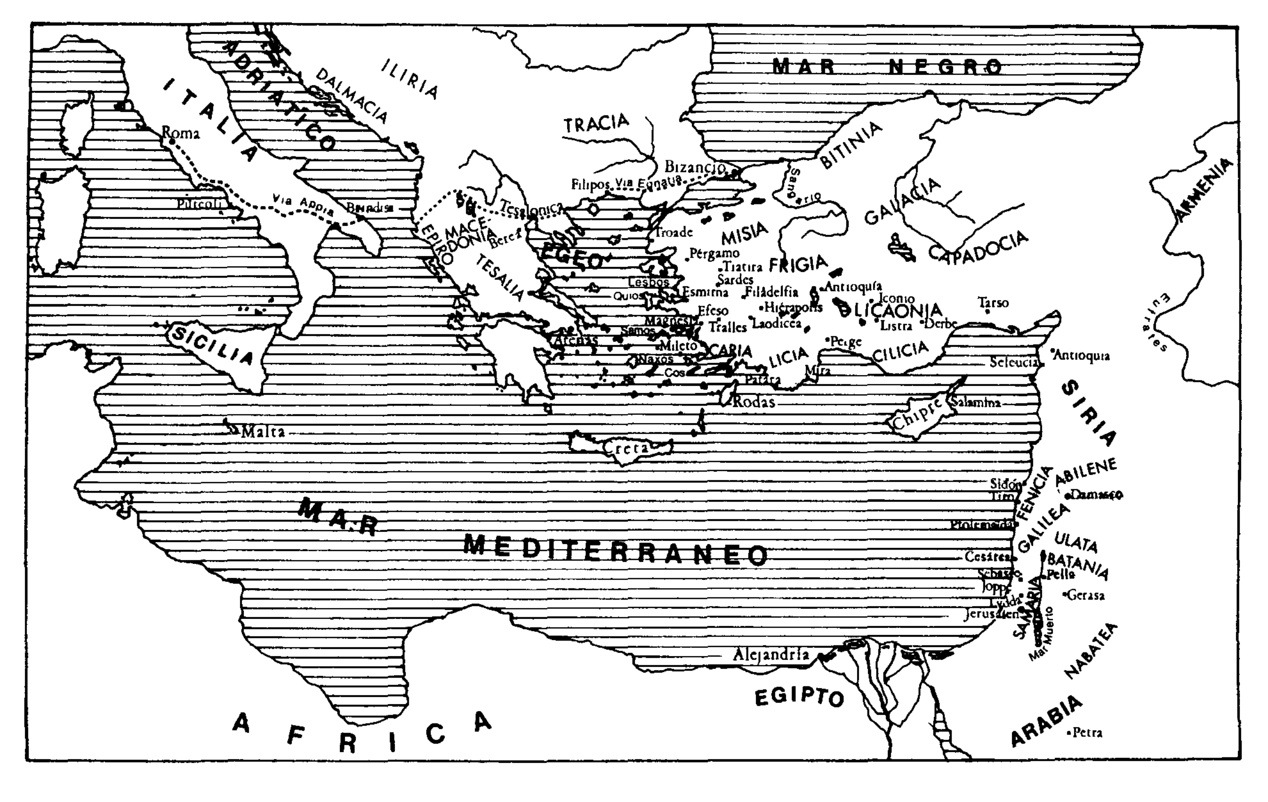
Este libro exige un cierto esfuerzo, menor cuando el lector es un teólogo familiarizado con las recientes investigaciones, que cuando se trata de un "laico", por más que haya sido igualmente pensado para él. Muchas de las cosas que desde siempre han sido habituales en la tradición eclesiástica, sobre todo por lo que se refiere a los Hechos de los apóstoles, no se encuentran aquí.

De los Hechos, por razones que se expondrán al comienzo, se hará un uso parco y a la vez crítico. También en la valoración de las cartas paulinas el libro se introduce bastante por caminos poco trillados. Sólo el hecho de pensar y repensar la teología paulina exige tanta entrega como paciencia. Y sin embargo a un pensador de la talla de Pablo no se le puede hacer más fácil de lo que es. Me he esforzado no sólo por informar sobre él, sino por hacer participante al lector en el proceso de la investigación.

Dentro de la teología paulina, muchos temas y pensamientos están tan imbricados unos en otros, que el lector no ha de esperar que cada ámbito de pensamientos sea tratado de una forma exhaustiva bajo los títulos correspondientes; sólo en contextos más amplios y bajo títulos distintos, el tema será debatido con mayor precisión y bajo todos sus aspectos.

La índole y el espacio reducido del libro no permiten que los pros y contras de las distintas interpretaciones y apreciaciones sean discutidos minuciosamente caso por caso. Los expertos advertirán a cada paso en qué medida soy deudor del trabajo de otros, incluso de los no citados, y hasta qué punto mi comprensión y mi apreciación personal se ha ido formando por confrontación con la investigación tanto antigua como moderna. Los que no pertenecen al gremio se sentirán satisfechos de no tener que seguirlo en todas sus marchas y contramarchas.

Günther Bornkamm


ITALIA
ADRIATICO
DALMACIA
ILIRIA
TRACIA
MAR NEGRO
BITINIA
Roma
Puteoli
Via Appia
Brindisi
SICILIA
Malta
MACEDONIA
EPIRO
Tesalonica
Berea
TESALIA
EGEO
Filipos
Via Egnatia
Bizancio
Sangario
GALACIA
CAPADOCIA
ARMENIA
Eufrates
Troade
MISIA
Pérgamo
Tiatira
Sardes
FRIGIA
Lesbos
Quios
Esmirna
Filadelfia
Antioquía
Iconio
Hierápolis
LICAONIA
Tarso
Efeso
Magnesia
Tralles
Laodicea
Listra
Derbe
Samos
Atenas
Mileto
CARIA
Perge
CILICIA
Naxos
Cos
LICIA
Seleucia
Antioquía
Patara
Mira
Rodas
Chipre
Salamina
SIRIA
Creta
Sidón
Tiro
FENICIA
ABILENE
Damasco
MAR
MEDITERRANEO
Ptolemaida
GALILEA
ULATA
Cesárea
BATANIA
Pella
Joppe
Lydda
Gerasa
Jerusalén
SAMARIA
Mar Muerto
NABATEA
Alejandría
EGIPTO
ARABIA
Petra
AFRICA

CRONOLOGIA

La única datación absoluta de la cronología de Pablo resulta de la mención del gobernador L. J. Galión (Hech 18, 12), hermano de Séneca, cuyo proconsulado en Acaya puede ser fechado, gracias a una inscripción encontrada en Delfos, en los años 51-52 (menos probablemente en 52-53) —de primavera a primavera—. Tomando como punto de referencia esta datación y basándonos en datos incompletos y, en todo caso, imprecisos, hay que intentar establecer las demás dataciones relativas, que en los Hechos y en las cartas paulinas cubren el período anterior y posterior a dicha fecha; en algunas dataciones el margen de aproximación es todavía mayor. Puede consultarse un estudio reciente y minucioso sobre la cronología paulina en D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965, 91-96 (con ulterior bibliografía). Los siguientes datos cronológicos coinciden con los resultados de dicho estudio. Nos limitamos a algunas fechas sobresalientes, entre las cuales habrá que ir colocando los demás sucesos descritos en la presente obra.

Crucifixión de Jesús:	alrededor del 30.
Nacimiento de Pablo:	fecha incierta (probablemente entre finales del s. I a. C. y comienzos del s. I d. C.
Conversión y vocación:	alrededor del 32.
Asamblea apostólica:	48 (¿49?).
Estancia de Pablo en Corinto:	18 meses: del invierno del 49/50 al verano del 51.
Estancia de Pablo en Efeso:	unos dos años y medio: probablemente del 52 al 55.
Ultima estancia en Macedonia y Acaya:	probablemente el invierno del 55/56.
Viaje a Jerusalén y arresto:	primavera del 56.
Traslado del detenido a Roma:	probablemente el 58.
Cautividad de dos años en Roma:	probablemente del 58 al 60.
Martirio de Pablo bajo Nerón:	probablemente el 60.

INTRODUCCION

PABLO EN SUS CARTAS Y EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

No existe otra figura de la primitiva comunidad que, aun permaneciendo en la penumbra de la historia, se nos presente con tanta claridad como la de Pablo. De muchos otros, incluso de los que pertenecían al estrecho círculo de los discípulos de Jesús, sólo sabemos unas cuantas cosas: en el mejor de los casos sus nombres y algunos datos de su historia. La mayor parte de ellos permanecen para nosotros en la oscuridad más completa, y esto aunque la leyenda se haya esforzado por arrojar luz sobre ellos. Incluso respecto a la figura de Jesús, el historiador se encuentra en una situación más difícil que en el caso de Pablo, pues Jesús no dejó ningún documento escrito. Lo que sabemos de él se remonta a través de los evangelios hasta la tradición oral de la comunidad postpascual y está tan profundamente identificado con el testimonio de fe, que relato histórico y expresión de fe de la primitiva cristiandad a menudo no pueden distinguirse con seguridad. Por esto nuestro conocimiento del Jesús histórico es mucho más inseguro y fragmentario.

Por lo que a Pablo se refiere, las fuentes resultan más ricas y son de otro género. Las más importantes son sus propias cartas, de las que la iglesia ha conservado un buen número en el nuevo testamento. De los 27 escritos del canon neotestamentario no menos de 13 llevan su nombre. Cierto que entre ellos hay algunos que, según el juicio de la más reciente investigación, no son de su puño y letra; sólo más tarde y tomando como modelos sus cartas, fueron compuestos y atribuidos a su nombre para conservar su legado o participar de su autoridad apostólica. Las razones

en pro y en contra de la autenticidad de cada una de las cartas no podemos discutirlas aquí detalladamente (véase sobre este punto el apéndice 1). Aquí nos limitaremos a enumerar las cartas paulinas que en nuestra obra vamos a considerar como auténticas. Ateniéndonos al orden cronológico que ordinariamente se supone, aunque no siempre sea seguro, son las siguientes: la primera carta a los tesalonicenses, las cartas a las comunidades de Corinto (probablemente una colección que comprendía una correspondencia más amplia mantenida por un largo período de tiempo con dichas comunidades), la carta a los gálatas y a los filipenses, la carta a Filemón y, por último, la larga carta a los romanos. A lo largo de nuestra presentación de la historia de Pablo nos referiremos a dichas cartas. Entre las deuteropaulinas, o sea, entre las cartas escritas en nombre de Pablo, con la mayoría de los investigadores actuales contamos las llamadas pastorales, que, adoptando la forma epistolar, contienen directrices para la función pastoral y el gobierno de la comunidad, dirigidas a Timoteo y Tito; también las tan discutidas cartas a los colosenses y a los efesios, así como la segunda carta a los tesalonicenses. De todos modos, aun para el crítico queda un número considerable y significativo de documentos auténticos. Ellos nos aproximan, hasta la inmediatez, a Pablo y a su mensaje, nos proporcionan una imagen viva de su actividad y de sus luchas, de sus éxitos y de sus fracasos, de sus experiencias y de sus ideas, y nos conservan al mismo tiempo una visión singular de la historia del cristianismo primitivo. Escritos en los años cincuenta, son fuentes históricas de primer orden; más aún, son los documentos del cristianismo primitivo más antiguo e históricamente más dignos de crédito que existen, varias décadas anteriores a los evangelios, que relatan la predicación de Jesús.

No sólo para su mensaje y para su teología, sino también para su historia, de la que vamos a tratar en este libro en primer lugar, las cartas de Pablo son fuentes principales y decisivas; toda otra información sobre él, que provenga de otro origen, deberá ser calibrada teniendo este punto de mira. Es cierto que sus cartas no constituyen una autobiografía, sino que son escritos compuestos por razón de la misión que le fue confiada: ante ella su propia persona desaparece. A ello se suma el hecho de que dichas

cartas están condicionadas por una situación determinada y que todas ellas vieron la luz pública durante un espacio de tiempo muy limitado, o sea, durante la última fase de su vida, cuando alcanzaba el punto álgido de su actividad, pero le acechaba ya su fin. Así que, ya de entrada, no cabe esperar noticias regulares sobre todas las etapas de su vida. Largos períodos de su historia no pueden ser iluminados a base de sus cartas, y numerosos detalles a menudo sólo pueden deducirse por indicios ocasionales.

Esta deficiencia parece ser compensada por el hecho de que el nuevo testamento nos ofrece una segunda fuente de importancia: los *Hechos de los apóstoles* (según el canon latino *Acta apostolorum*). Más de la mitad de esta vasta obra del nuevo testamento del mismo autor que el evangelio de Lucas y formando con él una misma obra histórica, como se indica expresamente en el prólogo (Hech 1, 1 s.), se ocupa de modo especial de la actividad y del destino de Pablo. No es de extrañar, pues, que poco a poco haya arraigado la costumbre de atenerse fundamentalmente a los Hechos para la historia del apóstol, y a las cartas para su enseñanza. Consiguientemente la imagen de Pablo típica de la tradición eclesiástica está marcada de una forma preponderante por los Hechos.

Basándonos en los resultados de la más reciente investigación, hoy ya no podemos seguir esa praxis tradicional. Sus derechos han sido puestos en entredicho por el hecho claramente comprobado de que la obra histórica de Lucas debe ser considerada ante todo como un documento de su propia época, o sea, de la era postapostólica. En esa época y para esa época escribe Lucas, lo más pronto hacia fines del siglo primero, por consiguiente más de cuarenta años después de la composición de las cartas paulinas. Más importante que la mera diferencia de tiempo, que para nuestro modo de concebir resulta todavía relativamente pequeña, es el hecho de que la época de los Hechos está ya muy lejos del conjunto de circunstancias, sucesos, conflictos, modos de ver antagónicos de la época anterior, de la cual las cartas paulinas ofrecen abundante testimonio. En el momento de la composición de los Hechos las cartas habían quedado completamente superadas, arrumbadas y olvidadas; de muchos de sus pasajes quedaba un vago recuerdo, otros habían quedado ahogados bajo el peso de la tradición; la comprensión del mensaje salvífico, de

la fe cristiana, de la iglesia y de su relación con el mundo había sido sustituida por problemas nuevos, puntos de vista nuevos y tareas nuevas.

Cierto que el enorme interés de los Hechos no es justamente para Pablo de poco más o menos. Sin Pablo, la posición del autor de Hechos y de su época sería impensable. Lucas escribe su obra como griego y como cristiano venido de la gentilidad; el mensaje cristiano ha roto desde hace tiempo y para siempre las fronteras en otro tiempo discutidas y tercamente defendidas entre el pueblo privilegiado de la promesa y los paganos; la iglesia se ha extendido entre los numerosos pueblos que abarca el imperio romano, y el mismo Pablo de los Hechos al final del libro predica el evangelio "sin ningún obstáculo" (Hech 28, 31) en la capital del imperio. Lucas se mantiene en el terreno preparado por Pablo. Su libro contiene, de una forma a menudo simplificada y con matices propios, toda clase de reminiscencias del pensamiento paulino. Al mismo tiempo en todas sus páginas se impone la convicción de que el proceso, rico en tensiones, que preparó ese terreno, ha concluido, y que su génesis, en la que las cartas paulinas nos permiten asomarnos, ha pasado a la historia. Así en los Hechos, allí donde el acento paulino es reconocible, se confirma el antiguo dicho: cuando dos dicen lo mismo, ya no es lo mismo lo que dicen. La historia con visión retrospectiva y la historia abierta al futuro y todavía por decidir no son sin más idénticas. La comparación entre los Hechos y las cartas auténticas de Pablo muestra una situación semejante a lo que le ocurre a un río que en su curso deja gran cantidad de sedimentos, pero recibe también en su seno nuevos caudales de agua procedentes de manantiales y de afluentes nuevos.

Contra semejantes reflexiones puede objetarse que, a pesar de todo, Lucas escribe su obra como historiador y como la persona que durante largo tiempo colaboró con Pablo y fue su compañero de viaje, y, con ello, en su calidad de testigo ocular, garantiza la credibilidad de sus propias informaciones. A esto hay que responder: los Hechos no citan en ninguna parte a su propio autor y, como han mostrado las más recientes investigaciones, la tradición eclesiástica, que sobre este punto se formó sólo a partir de finales del siglo II, tiene poderosas razones en contra. Pero, como hoy se afirma apenas sin discusión, aun

en el caso de que dicha tradición tuviese razón, unas consecuencias tan generales por lo que respecta al valor histórico de Hechos son, en todo caso, insostenibles. Cierto que Lucas —conservamos, para simplificar, su nombre tradicional— escribe como historiador, pero no como historiador a la manera moderna, sino conforme a la antigua usanza. En este último caso no es aplicable el principio a que nos tiene familiarizados la conocida formulación de von Ranke: el historiador ha "de decir lo que sucedió y sólo lo que sucedió". La antigüedad dejaba un amplio margen al arte literario del narrador, el cual justamente como historiador se sirve de determinados medios de expresión, que el historiador moderno no puede sin más utilizar. Su contribución consiste en la manera como, no sólo transmite, sino también reproduce la tradición; en la forma como, para sensibilizar los hechos, traza escenas y cuadros modélicos, reagrupando así en un todo la multiplicidad de elementos y mostrando el "sentido unitario" de los acontecimientos (M. Dibelius). Es incuestionable que, al hacer esto, él reelabora tradiciones que le son de algún modo accesibles, pero naturalmente sin aplicar los métodos y los principios de examen y selección propios de la crítica, que sólo en la moderna historiografía se han desarrollado. Pero la mera exactitud de los hechos históricos no constituye de ningún modo la norma a que se ajusta.

Que estas afirmaciones tienen también su aplicación a Lucas, puede verificarlo el lector de su obra, aun sin disponer de un gran instrumental científico, sólo con atender a la diversidad de estratos y a la multiplicidad de estilos que presentan las distintas secciones del libro. Ello muestra de entrada que no es posible dar una respuesta global a la cuestión del valor histórico de los relatos. Al lado de datos breves y escuetos sobre fechas, nombres de personas y topónimos —sobre todo en los relatos de los viajes de Pablo— encontramos descripciones estereotipadas, que sirven de transición o de nexo, sobre la situación de la comunidad, por ejemplo, en su vida o en su desarrollo. Después encontramos también grandes murales con representaciones plásticas de los temas dominantes, que describen el poder taumatúrgico de los testigos cristianos —curaciones y conversiones de personas determinadas—, la superioridad del mensaje cristiano sobre el culto de los

ídolos y la superstición pagana, la firmeza de los testigos ante tribunales hostiles y cómo les protegía el poder divino, etc. Sobresalen de una manera especial en todo el libro los discursos, numerosos y, algunos de ellos, extensos, que desarrollan las verdades fundamentales del mensaje cristiano ante judíos o paganos, ante las masas o ante las autoridades. Hoy, gracias a los ricos materiales procedentes de la historiografía antigua, en la que se advierte una predilección por esos medios de expresión, queda fuera de toda duda que esos discursos —24 en total, que representan por su extensión casi una tercera parte del libro— no son reproducciones estenográficas y ni siquiera resúmenes de discursos realmente pronunciados, sino piezas compuestas por el autor de los Hechos e insertadas en los momentos culminantes o en las transiciones de su obra, sin que aparezca el más mínimo interés por diferenciar la personalidad de los respectivos oradores, llámense Pablo o Pedro o de cualquier otra forma. En todas esas maneras y posibilidades de elaboración Lucas se muestra "historiador" en el sentido que esa palabra tenía en su tiempo. Justamente por esto, y por paradójico que parezca, no puede pasar como testigo auténtico, sino que más bien hay que considerarlo exclusivamente como un informador secundario (M. Dibelius).

Si uno atiende al punto de vista de Lucas y a su forma de expresarse, comprenderá que la imagen de Pablo y de su historia ha sido modificada considerablemente con respecto a la que ofrecen las cartas. En los Hechos la iglesia aparece como la comunidad de creyentes que vive en perfecto acuerdo y está siempre orientada hacia la humanidad entera; está dirigida por la iglesia madre de Jerusalén, representada por los doce apóstoles, y, desde la resurrección y exaltación de Cristo, está guiada por el Espíritu de Dios de una forma poderosa y homogénea. En ella se han cumplido las promesas del antiguo testamento y a ella ha sido traspasada la herencia de la historia de la salvación, de la que los judíos incrédulos no se han hecho merecedores. De acuerdo con la promesa de su Señor (Hech 1, 8), la iglesia se ha extendido, pues, de modo continuo y arrollador por todo el mundo habitado a partir de Jerusalén, y esto a despecho de todas las contrariedades y de todas las persecuciones. No es difícil darse cuenta de que, si en este cuadro de conjunto la herencia paulina se man-

tiene, aunque muy simplificada e idealizada, no obstante también saltan a la vista algunas discrepancias considerables, tanto históricas como teológicas. Ambos aspectos —herencia y discrepancias— están entremezclados y, como explicaremos más adelante con todo detalle, se refieren a cuestiones, no sólo periféricas, sino también fundamentales. Aquí nos contentaremos con señalar este o aquel trazo particularmente saliente y característico del conjunto. Lucas pinta con insistencia al cristiano y al misionero, que es Pablo, todavía como un fariseo convencido, que permanece fiel a la fe de sus padres y a la fe en la resurrección de los muertos, representada por el fariseísmo y confirmada ahora por la resurrección de Jesús (cf., por ejemplo, Hech 26, 2-8). Muy distinto se nos presenta el auténtico Pablo, el cual, como queda claro sobre todo en la carta a los filipenses, abandonó el celo fariseo de antaño por la justicia que procede de las obras de la ley y consideró esa justicia como "pérdida" y como "basura", para conseguir la salvación sólo de la fe en Cristo (Flp 3, 5-11). A decir verdad, esa manifiesta discrepancia no nos autoriza a concluir que los Hechos dan prueba de una tendencia ingenuamente judaizante. En realidad sus concepciones se hicieron posibles por el hecho de que la lucha, que oponía el judaísmo al cristianismo a propósito de la validez de la ley, había cejado, y que la ley, liberada de su limitación particularista de otro tiempo, en adelante era comprendida como una disposición divina general, cuya validez era constante. No es menos significativo el hecho de que el libro de los Hechos rehúse dar a Pablo el nombre y el rango de apóstol, y que reserve dicho título exclusivamente a los doce. Esto no lo hace naturalmente para rebajar a Pablo. Pero en ello se manifiesta seguramente un cambio fundamental en el modo de comprender la iglesia y el apostolado. A diferencia de lo que encontramos en Pablo, el apostolado es comprendido aquí como una institución que, ligada a Jerusalén en su calidad de iglesia madre, remonta al Jesús terreno, queda restringida a los doce —sus compañeros de camino y sus testigos presenciales de antaño— y garantiza la legítima tradición. En cambio Pablo —siempre para Hechos—, sin ser personalmente apóstol, es el gran misionero de las naciones, legitimado por Jerusalén. Cuando consideramos hasta qué punto el Pablo histórico —según testimonio de sus propias

cartas— tuvo que batirse con sus adversarios en muchas de sus comunidades y sin duda ya antes también con las autoridades jerosolimitanas, para ser reconocido como apóstol, nos damos cuenta de la importancia de esta otra discrepancia entre las cartas y los Hechos. Siempre bajo el signo de esa postergación, Lucas pinta las relaciones históricas entre Pablo y Jerusalén de una forma distinta a como lo hacen ante todo las cartas a los gálatas y a los romanos. Otros ejemplos de tales discrepancias se refieren a los conflictos entre el apóstol y los judaizantes o los iluministas, que Lucas silencia por completo, o también a la importancia de su mensaje de la cruz, que en Pablo resulta absolutamente decisivo, tanto para su propia comprensión, como para la comprensión del ser cristiano; pues bien, ese mensaje en los Hechos no juega ningún papel y en su lugar aparece la imagen del testigo triunfante. Lo propio cabría decir de la escatología y de otras cuestiones teológicas.

Las diferencias que acabamos de enumerar no cuestionan de un modo absoluto y general el valor histórico de los Hechos. Sin duda que Lucas utilizó también cantidad de noticias dignas de crédito y ninguna presentación de Pablo puede renunciar a ellas. Las encontraremos más fácilmente allí justamente donde menos aparezca el revestimiento legendario de los relatos, las tendencias del libro o el arte literario del autor. Se trata en muchos casos precisamente de las partes que menos llaman la atención y que se pasan más de corrido. Desgraciadamente Lucas no deja entrever en ninguna parte cuál es su fuente de información. Sobre este punto sólo pueden avanzarse meras suposiciones. Modelos literarios como los que menciona para su evangelio (Lc 1, 1-4) ciertamente no los tuvo para los Hechos; él fue el primero que se aventuró por ese terreno. Es posible que, siguiendo la usanza de otros muchos historiadores de la antigüedad, visitase las principales comunidades fundadas por Pablo, o bien llegase a conocer por medio de otros las historias que sobre él circulaban. Por ciertos indicios de estilo y de contenido, que pueden descubrirse en determinados pasajes, el texto nos sugiere que Lucas pudo echar mano de notas redactadas por un autor desconocido. Pero en general no puede tratarse de conjuntos amplios y estructurales. Durante largo tiempo los investigadores atribuyeron a esa amplia

fuente escrita determinados pasajes de la obra en los que súbitamente se pasa de la tercera persona del singular a la primera del plural, como si a partir de entonces fuese un compañero de viaje de Pablo el que hiciese uso de la palabra (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-29; 28, 16). Sin embargo tampoco de aquí puede concluirse una prueba segura a favor de una fuente usada por el autor, pues, fuera de los indicios estilísticos ya mencionados, no puede demostrarse ninguna otra particularidad respecto al conjunto del libro por lo que se refiere al vocabulario y a la forma narrativa. Además la delimitación de esos pasajes caracterizados por el empleo del "nosotros" es insegura. Pero sobre todo, los paralelos sacados de la historiografía antigua demuestran que ese cambio de personas constituía por aquel entonces un medio privilegiado, por el que se daba viveza a la presentación literaria. Por esto la hipótesis de la "fuente-nosotros" ha sido justamente reemplazada por la suposición más convincente de que en esos pasajes ha sido utilizado un "itinerario", o sea, un diario de viaje muy sucinto (M. Dibelius). Aun cuando no podamos descubrir de él más que meros vestigios, sin embargo, desde el punto de vista de las fuentes, hay que reconocer que ese itinerario posee un enorme valor. Esto no quiere decir que no sea posible descubrir aquí y allí huellas inequívocas de una auténtica tradición oral o escrita. Pero en esta cuestión de las fuentes ni se han alcanzado todavía resultados absolutamente seguros ni se alcanzarán en un futuro.

Llama singularmente la atención el hecho de que en toda la obra de Lucas, ni siquiera en un solo pasaje, muestra el autor conocer o emplear las cartas paulinas. De esto cabe deducir que en la época de la composición de los Hechos todavía no existía de las cartas paulinas una colección autorizada que se hubiese difundido en la mayor parte de la iglesia. Es probable que algunas cartas en particular fueron pronto intercambiadas entre comunidades vecinas. Huellas seguras de una colección, a la que otros autores de la primitiva iglesia aluden, se encuentran sólo esporádicamente, aunque a partir de los años noventa su proporción va en aumento. Por estas fechas habría que datar también los Hechos, por más que, al parecer, no muestren conocer las cartas. Dado que el evangelio lucano precede a los Hechos y quedó concluido antes de la com-

posición de éstos, y supuesto que, siendo éste el último de los tres sinópticos —posteriores todos al año 70—, fue compuesto posiblemente en los años ochenta, dicha datación tiene a su favor razones muy poderosas.

Del análisis crítico que, aunque a grandes rasgos, acabamos de hacer de los Hechos, se deduce que esta segunda fuente para la historia de Pablo no ensancha ni confirma simplemente nuestra base documental, sino que incluso nos coloca ante especiales dificultades. Ellas son las que nos fuerzan a abandonar el procedimiento ampliamente difundido de hacer sin más una amalgama de Hechos y cartas y de adoptar una actitud de profunda reserva frente a la utilización de los Hechos, actitud que al lector de la Biblia poco crítico, acostumbrado a lo tradicional, acaso le parecerá extraño y a los representantes de la investigación, que todavía son más a menudo conservadores, se les antojará desmesurada. En todo caso, una cosa se impone con evidencia: no se puede basar sin más la historia de Pablo en los Hechos, completándola o ilustrándola ocasionalmente con las cartas; tampoco se pueden llenar las lagunas que dejan las cartas con las copiosas noticias que suministran los Hechos, sin controlarlas primero; dicho de otra forma: no se puede conceder la palabra sin crítica alguna a una fuente simplemente porque la otra permanece en silencio. Es mérito de las recientes investigaciones haber puesto de manifiesto lo problemático de ese procedimiento combinatorio que ha estado tan en boga. El sistema de combinar y armonizar ha desdibujado de forma fatal los contornos de la figura histórica de Pablo y, al limar aristas, ha perjudicado la comprensión de los problemas históricos y teológicos de su mensaje y de su acción. Nuestra reserva crítica aparecerá —así lo espero— como la otra cara de una confianza bien fundada en las cartas paulinas, que son testimonio no sólo de su mensaje y de su teología, sino también de su historia.

El hecho de que la herencia escrita del apóstol comprenda sólo cartas no se debe a un puro azar histórico, sino que posee un enorme significado real. Nada hace pensar que Pablo concibiese jamás la idea de relatar en una especie de evangelio la historia de Jesús de Nazaret, tal como hicieron el evangelista Marcos primero y luego otros unas décadas más tarde. Asimismo, a duras penas podemos pensar que jamás se le ocurriese redactar co-

mentarios a libros determinados del antiguo testamento del estilo de los que han llegado hasta nosotros de su coetáneo Flavio Josefo y de primitivos escritores cristianos, ni reglas de comunidades, tratados teológicos o escritos dogmáticos, que tanto han abundado desde los tiempos de la primitiva iglesia. Ni siquiera a la carta a los romanos, que podría tomarse más fácilmente como una especie de escrito doctrinal y de hecho frecuentemente ha pasado por tal, le cuadra esta terminología. Las razones de ese estado de cosas parecen saltar a la vista. Se afirma —y no del todo sin fundamento naturalmente— que Pablo no era un literato, sino un hombre dedicado a la praxis misional. Algunos incluso añaden —esto ciertamente sin motivo alguno— que no era teólogo propiamente. Como heraldo y predicador se habría esforzado por llevar a cabo su ambicioso programa de misión, en espera del pronto retorno de Cristo y apremiado por problemas, luchas y tareas concretas. ¿Cómo podía encontrar tiempo para dedicarse a la reflexión teológica o componer obras literarias? Sin embargo, esta explicación mezcla de una manera lamentable lo verdadero y lo falso y resulta aptísima para inducir a error. Ya la contraposición en uso entre "praxis" y "teoría", en este caso entre vida y teología, para Pablo carece totalmente de sentido. Pero sobre todo este modo de ver las cosas no deja que nos percatemos de cuán estrechamente está ligado al contenido y al talante del pensamiento teológico paulino el hecho de que el apóstol se haya expresado exclusivamente por medio de cartas.

La costumbre eclesiástica y el uso litúrgico hacen que el lector de nuestros días a menudo no sea consciente, o no lo sea suficientemente, del hecho de que las cartas de Pablo son realmente cartas. Para la iglesia apenas son más que textos sagrados destinados a la lectura y a la plegaria. Cierto que se trata de cartas no privadas, sino destinadas a un círculo más amplio de oyentes de las respectivas comunidades, que debían ser públicamente leídas en las asambleas litúrgicas (1 Tes 5, 27); lo indican las fórmulas litúrgicas, las plegarias o las bendiciones que encabezan o cierran dichas cartas. Sin embargo, esto no excluye que sean auténticas cartas. No se trata, pues, ni de colecciones de sentencias piadosas o libros de meditaciones, ni de productos del arte literario que el autor habría revestido de la forma epistolar, procedimiento del

que, ya desde la antigüedad, la historia de la literatura nos ofrece abundantes ejemplos. Como las auténticas cartas, también las de Pablo fueron escritas en una coyuntura determinada y, en función de ella y por motivos bien concretos, fueron dirigidas a personas determinadas. En este sentido son escritos circunstanciales, que incluso, en buena medida, dan largas a los asuntos y a menudo son consideradas por el propio autor como salidas de emergencia y pretenden, aunque muy precariamente, suplir el encuentro personal, que por el momento, o ya no es viable, o no lo es todavía a causa de la separación física. En más de una ocasión habla Pablo de esto y se queja de las circunstancias adversas que de momento le mantienen alejado de la comunidad y le fuerzan a escribir (1 Tes 2, 17 s.; Rom 15, 22-29).

Es verdad que de sus cartas resulta no menos evidente que, precisamente por la ineludible distancia y por el silencio y la concentración que exige la escritura, los pensamientos del escritor alcanzan un nivel de profundidad y una fuerza de convicción y sus palabras reciben una forma que acaso sólo, apremiado por la urgencia del momento, podría lograr con la palabra. Los adversarios de Pablo en Corinto lo advirtieron muy bien, y por esta razón soliviantaron contra él a la comunidad, haciendo circular la especie de que, si bien sus cartas estaban llenas de fuerza y de ponderación, cuando se presentaba en persona era flojo y su palabra resultaba torpe (2 Cor 10, 1. 10; 11, 6). Es cierto que ese juicio malévolo respondía a la presuntuosa escala de valores propia del discurso entusiástico, al que aquellos exaltados se profesaban adictos, pero que Pablo rechazaba enérgicamente (1 Cor 2, 3-9). Con todo, el éxito de su actividad misionera muestra precisamente de qué era capaz también su predicación. Y, a pesar de esto, probablemente es exacta la afirmación de que no raramente sus cartas han hecho más impacto que su palabra. Pero queda igualmente en pie lo dicho anteriormente: Pablo experimentó el carácter supletorio y provisional de la comunicación epistolar y su inferioridad con respecto a las posibilidades que ofrece el encuentro cara a cara.

A esas circunstancias, a primera vista molestas y fortuitas, les debemos hoy el que, casi dos mil años más

tarde, podamos participar en el diálogo entre el apóstol y sus comunidades, aunque, por encima de la enorme distancia histórica, no seamos ya capaces de conectar inmediatamente con todas las afirmaciones y sugerencias, y muchas de las cosas, que entonces resultaban perfectamente transparentes, apenas podamos barruntarlas hoy. Tratándose de cartas que han llegado hasta nosotros de remotos tiempos, la oscuridad de ciertas expresiones es con frecuencia sólo un indicio de que los primeros lectores, familiarizados como estaban con las situaciones y los problemas de entonces, con personas determinadas y especialmente con el propio autor de la carta y moviéndose en un mismo mundo de ideas y representaciones, comprendían inmediatamente lo que se decía. Por esto la distancia entre nosotros y los documentos que nos ha legado el pasado debe ser respetada y no suprimida atolondradamente. Esto no impide, como es de sobra conocido por el estudio de esa clase de fuentes históricas, que sean justamente las cartas las que proporcionan un material de experiencias de una proximidad más inmediata.

Si el autor no gusta de esconderse tras clichés y figuras retóricas convencionales, sino que sabe expresarse a sí mismo en sus cartas —y esto se le aplica a Pablo en alto grado— entonces dichas cartas llevan impresa, como ningún otro documento, el sello inconfundible de ese hombre. Percibimos en cierto modo su respiración, pero también experimentamos la proximidad de aquellos a quienes va dirigida la carta. Así, pasando por encima de los siglos, nos convertimos en testigos de un lejano encuentro, tomamos parte en aquel primer diálogo: se nos dirige la palabra, se nos pregunta, se nos interpela. También a propósito de las cartas paulinas vale la pena recordar las experiencias que acabamos de describir y que son del dominio universal.

Y, sin embargo, con esto no hemos agotado todavía el carácter peculiar de las cartas paulinas. Pues a pesar de su impronta personal y de estar condicionadas por una situación determinada, como ya hemos dicho, son algo más que una mera correspondencia privada, y esto por lo que se refiere tanto al autor y a los destinatarios como al contenido. La misión del apóstol, su responsabilidad y sus sufrimientos por el mensaje de Cristo y por las comuni-

dades a él confiadas, y no tal o cual persona individual de la que él estuviese responsabilizado, confieren a dichas cartas su carácter propio.

Nacidas del trabajo misional del apóstol y escritas con la intención de proseguir desde lejos dicho trabajo, las cartas de Pablo constituyen el género más antiguo de la literatura cristiana primitiva, que no tiene parangón en el resto de la literatura antigua. Se caracterizan por estar todavía muy cerca de la *viva vox evangelii*, o sea, del mensaje de Cristo, anunciado de palabra y orientado a la escucha y obediencia de la fe, y que no se mueve en el plano de las reflexiones teórico-abstractas, sino que penetra sin cesar en la vivencia de aquellos a los que se dirige y hace de ella un elemento decisivo. Pablo creó ese género de las primitivas cartas cristianas, como medio de comunicación; en este punto muchos han pretendido imitarle, pero nadie le ha alcanzado. Es cierto que en sus cartas se sirve de formas convencionales propias del formulario epistolar helenístico, especialmente en la salutación del comienzo, en la acción de gracias, en los pasajes en los que promete oraciones, en las salutaciones y deseos expresados en la conclusión. Sin embargo, modifica a menudo esas formas y las adapta al objetivo propio de sus cartas: al presentarse a sí mismo como apóstol por vocación y siervo de Jesucristo, y a sus colaboradores como co-remitentes (por más que de aquí no se puede deducir que ellos fuesen co-autores de la carta); al caracterizar —en la salutación, la acción de gracias y la súplica— a las comunidades con rasgos espirituales y sustituir el deseo corriente de bienestar personal por la salutación típica del estilo epistolar judío-oriental ("la gracia y la salvación sea con vosotros"). Los pasajes que acabamos de mencionar, y que se diferencian de los paralelos helenísticos tanto por la extensión como por el contenido, muestran cuán esmeradamente matiza Pablo, con su propia personalidad, las fórmulas hechas. No se contenta, pues, con fórmulas externas, sino que su pensamiento y su palabra responde a un orden interno que brota de la realidad misma de las cosas. Pero son sobre todo las grandes secciones de sus cartas las que se apartan de una clasificación que se rija por las formas epistolares habituales. Responden más bien a formas estilísticas enteramente distintas: la predicación, la prueba teológica, la exhortación, las fórmulas litúrgicas

(confesión de fe, himno, doxología, bendición y maldición, etc.). Este estado de cosas hace perfectamente comprensible el que las cartas fuesen transmitidas a otras comunidades, luego coleccionadas en una época relativamente temprana y más tarde se hiciese de ellas un uso total y completo. Su índole peculiar explica además su enorme influjo y la preeminencia de que gozó el género epistolar en la literatura del cristianismo primitivo. De la misma manera como se escogió el nombre de Pablo para acreditar escritos destinados a distintas comunidades, así también pudieron colocar su nombre entre el de los restantes apóstoles para asegurarle una autoridad semejante a la de ellos.

Las cartas paulinas se diferencian ciertamente de otros innumerables escritos doctrinales y cartas pastorales de época, tanto temprana como posterior, en que en ellas el contenido y la persona del autor forman una unidad indisoluble. Es verdad que el lector se sentirá hoy a menudo extraño, y convendría que de ese estado de ánimo no se emancipase demasiado rápidamente. Sin embargo, debería igualmente percatarse de cuán íntimamente unidas van aquí la fuerza del espíritu y la del corazón y de cómo hallan su expresión en una lengua de la que se posee un dominio con frecuencia sorprendente. A veces esta lengua resulta dura, impenetrable, sobrecargada; solicita afablemente, pero es también brusca y ruda; en todo caso siempre está en función de la misión y del mensaje: instrumento en manos de un hombre que a su vez es instrumento en manos de su Señor. Nunca se le queda la cosa en mera fórmula: ni él se convierte en un piadoso funcionario, ni aquellos a quienes se dirige en puro objeto de su predicación. El que estudia las cartas paulinas no debería cansarse de exponerse reiteradamente a esa impresión. Si a menudo sólo lo logramos a duras penas, no es culpa únicamente de la distancia que nos separa de su mundo, sino también del uso, tan extendido como corto de alcances, que solemos hacer de los pensamientos y las palabras del apóstol en el ámbito de la tradición eclesiástica; hay que achacarlo a la piadosa capa de polvo que desde siglos recubre, como una mortaja, el sagrado texto.

Con lo que acabamos de decir sobre la impresión ambigua que producen las cartas del apóstol —la de una inmediatez, a la que nos sentimos empujados por ellas y

al mismo tiempo la de una extraña distancia, que experimentamos al leerlas— hemos abordado ya la singularidad de su *forma*. Esta *impresión contradictoria* no depende solamente de la distancia histórica que nos separa de la época en que sus cartas fueron compuestas. Son esenciales las enormes tensiones y los contrastes que se dieron cita en Pablo, como en ningún otro personaje del cristianismo primitivo. Ellos hacen fracasar cualquier intento de hablar satisfactoriamente de aquel que, de judío de estricta observancia y enemigo de Cristo, se convirtió en siervo de ese Señor y proclamador de la justificación realizada en los impíos, un "nacido fuera de tiempo" entre los apóstoles (1 Cor 15, 8), que, sin embargo, podía afirmar: "Pero por la gracia de Dios soy el que soy y su gracia no ha quedado en mí baldía" (1 Cor 15, 10). Lo enigmático de su personalidad alcanza a lo que tiene de más humano. Como sabemos por algunos pasajes de sus cartas, fue un hombre atormentado por la enfermedad; dicho con sus mismas palabras: con una "espina en la carne", "sacudido a puñetazos por un ángel de Satanás", que padecía una dolencia de la que no fue liberado a pesar de sus reiteradas súplicas (2 Cor 12, 7-10). Se ha intentado determinar axactamente esa enfermedad desde el punto de vista médico, sin que se haya llegado a un resultado satisfactorio, y esto porque las expresiones que emplea Pablo están claramente tomadas en sentido figurado y responden a la concepción corriente en la antigüedad, según la cual toda suerte de enfermedades eran provocadas por poderes demoníacos. Sin embargo, ese hombre enfermo, delicado, fue capaz de soportar pruebas físicas indecibles (cf. 2 Cor 11, 23-27) y en menos de un decenio, además de ocuparse de los asuntos de su incumbencia, recorrió la mitad oriental del imperio romano, las más de las veces en condiciones sumamente precarias; fundó comunidades, capaces de vivir por sí solas, en Asia Menor, Macedonia y Grecia, y llegó hasta incluir en sus proyectos Roma y el occidente hasta España. Pero con mayor razón su propio pensamiento adquiere dimensiones de un alcance incomparable, que incluso hoy estamos lejos de vislumbrar en toda su amplitud. No es de extrañar que muchos se queden sin aliento al verse enfrentados con cartas rebosantes de ideas y que a más de uno de los que se aventuran en el mundo de su mensaje le ocurra como a un caminante que, en medio de una

región de montañas que producen vértigo por sus escarpadas cimas coronadas de nubes, no sabe a menudo por dónde tirar, para seguir adelante.

Ya en el cristianismo primitivo era Pablo una figura discutida, tan venerada y querida como temida y odiada. El prestigio de que goza en la iglesia no debe inducirnos a error: por supesto, la cristiandad ha vivido y vive de fuentes muy distintas del mensaje de ese apóstol, por más que se le haya otorgado a él la inofensiva dignidad de santo y a su doctrina, en otro tiempo revolucionaria, un lugar seguro, aunque ineficaz, en los tratados dogmáticos. Pero es igualmente verdad que la iglesia ha vivido sus mejores momentos y ha hecho la experiencia de saludables revoluciones justamente cuando el evangelio de Pablo, como un volcán extinguido, ha entrado de nuevo en actividad. Desde muchos puntos de vista el movimiento ultrapaulino de Marción, en el siglo II, no fue otra cosa que una muestra de la potencia de su influjo. Aunque apelaba falsamente a Pablo, ese fundador de una contraiglesia herética cuestionaba radicalmente la unidad de Dios y de su revelación en el antiguo y en el nuevo testamento y, haciendo dualísticamente un desgarrón entre creación y salvación, distinguía el Dios "desconocido" de la justicia, propio del antiguo testamento, del Dios "conocido" de la bondad, que se había revelado en Cristo. Así lanzó un reto a la iglesia, forzándola a la lucha y a un renovado esfuerzo por hacer suya la herencia del apóstol. No se puede negar francamente que esa apropiación se logró a menudo sólo fragmentariamente y no sin notables modificaciones. El que fue revestido de autoridad eclesiástica era ya sólo un Pablo domesticado. Con mayor razón podemos reconocer el influjo intenso y revolucionario de su personalidad y de su teología en otras figuras y movimientos de la iglesia. Sin un redescubrimiento de Pablo no se puede concebir la teología de Agustín, como tampoco la irrupción de las concepciones de Lutero y Calvino y, siglos más tarde, el movimiento de John Wesleys en Inglaterra. Finalmente, no hay que olvidar que la llamada teología dialéctica, sin la cual la lucha contra el nacionalsocialismo sin espíritu y sin fe hubiera resultado inconcebible, se inició con la reinterpretación, llena de fuerza y vehemencia, que de la carta a los romanos hizo Karl Barth. Pero tampoco es lícito silenciar las fuertes reacciones que

contra Pablo han surgido, tanto dentro como fuera del ámbito eclesial. Dentro de la iglesia el movimiento antipaulino ha podido contar siempre con el celo irreflexivo de quienes, según la palabra de Jesús, les construyen a los profetas monumentales sepulcros. Pero hasta hoy tampoco han cesado de resonar las preguntas y las quejas de aquellos que se imaginan que Pablo les ha cerrado el paso al evangelio de Jesús, y que le designan incluso como destructor del cristianismo (véase a este propósito el capítulo final de este libro).

La discusión de las fuentes, especialmente de las cartas de Pablo, nos ha mostrado ya hasta qué punto su historia por una parte —su propia historia y la que de él brotó gracias a su palabra y a su acción—, y su mensaje y su teología por otra, se encuentran en una relación honda y constante de interdependencia mutua. Por esto el que narra la historia de su vida debe hablar constantemente de su teología. Pero también vale a la inversa: cualquier tratamiento de su teología no puede prescindir de su persona y de sus comunidades. Esto no quiere decir que se pueda asignar a su teología un lugar subordinado o que ésta pueda ser considerada, por ejemplo, como un producto casual o inevitable del "curriculum" de su vida. Esto equivaldría a un grave desconocimiento del peso específico de su teología, y el historiador que quisiese ser sólo biógrafo de Pablo debería recordar a cada paso que, para el apóstol mismo, valía más la causa que le constaba le habían encomendado, que su propia persona y las circunstancias de la historia de su vida. Pero constituiría igualmente un error intentar aquí, sin más, un esbozo de su teología, poniéndole sólo por delante una introducción biográfica. Pues tan lejos está su teología de ser un sistema general de pensamientos atemporales y experiencias religiosas, como su historia de ser una secuencia de vicisitudes favorables o adversas. Es algo muy característico suyo el hecho de que los principios de su fe trazaron de antemano su ruta histórica y que él mismo labró, con la mayor intensidad —de una forma autónoma e incluso a veces voluntariosa— las experiencias de su propia historia.

La presentación que sigue a continuación querría que esa unidad fuese reconocible; si se ajusta primero paso a paso a la historia de Pablo, es sólo para hacer luego de la síntesis objetiva de la teología paulina su auténtico tema.

I
Vida y acción

1

ORIGEN Y AMBIENTE: PABLO ANTES DE SU CONVERSION

Pablo desciende de una familia rigurosamente judía de la diáspora. La ciudad de Tarso, donde nació aproximadamente hacia comienzos de nuestra era (Hech 21, 39; 22, 3), es la capital de la región y de la provincia romana de Cilicia; está situada no lejos del Mediterráneo, a los pies del monte Taurus, al borde de la ruta que, pasando por puertos elevados, conduce de Asia menor a Siria. La insignificante aldea actual era entonces, gracias a su situación apta para el tráfico y el comercio, una floreciente ciudad helenística; el geógrafo Estrabón (XIV, 673) llega a citarla ocasionalmente incluso junto a Atenas. Lucas, que obtuvo esa información sobre la patria chica de Pablo (Hech 22, 3; cf. 23, 34), sin duda digna de crédito, afirma en el mismo contexto que Pablo había pasado ya en Jerusalén el período de su infancia y de su formación, lo cual presupondría un anterior traslado allá de sus padres. Sin embargo, esto delata demasiado claramente la tendencia a caracterizarle como judío de origen y a ponerle en relación con Jerusalén, tan pronto y tan estrechamente como fuese posible. Por esto en este punto la información resulta poco digna de fe; Pablo lo hubiera mencionado sin duda en su autotestimonio de Flp 3, 5. Personalmente él no cita en ningún pasaje a su patria chica. Pero en cambio, con un orgullo provocado por sus adversarios, habla de su origen israelita: "Que ellos son hebreos; pues yo también. Que son israelitas; pues yo también. Que son descendientes de Abrahán; pues yo también" (2 Cor 11, 22; cf. también Rom 11, 1). Una perspectiva análoga tiene Pablo ante los ojos en el mencionado pasaje de la carta a los filipenses, cuando enumera todas las cosas que, antes de su conversión a

Cristo, en virtud de su nacimiento y de su propia decisión constituía el timbre de su gloria y aquello que más apreciaba: "Circuncidado el octavo día, miembro del pueblo de Israel y del linaje de Benjamín, hebreo de pura cepa, fariseo según la ley..." (3, 5). Esa acumulación de expresiones describen, no sólo su origen judío desde un punto de vista etnográfico, sino también la índole religiosa peculiar de su pueblo con respecto a los otros pueblos. Eso es lo que expresa el título arcaico de "hebreo", así como las otras calificaciones de "israelita" y "descendiente de Abrahán" denotan la preeminencia religiosa, de la que se enorgullece el judío como miembro del pueblo escogido. Como tal ostenta Pablo el primitivo signo de la alianza, que consiste en la circuncisión, y está orgulloso de proceder de una de las doce tribus, cuyo primer rey recuerda su nombre judío de Saúl (Hech 7, 58; 8, 1. 3; 9, 1. 8).

La enumeración de los privilegios suyos de antaño, en cartas dirigidas a cristianos venidos de la gentilidad, no es sólo importante desde el punto de vista biográfico. Manifiesta claramente que, justamente con una tal autopresentación, era como sus adversarios se introducían en las comunidades y causaban impacto en ellas. Apelando con orgullo a su origen, pretendían acrecentar ostensiblemente su propio prestigio, asegurar el ser escuchados y poner así a Pablo entre la espada y la pared. Esto arroja luz sobre el hecho del aprecio en que era tenido entonces el judaísmo, incluso en un ambiente originariamente pagano. Hoy caemos fácilmente en la tentación de hacernos en este punto una imagen completamente falsa. El ser judío, hebreo, hijo de Abrahán, no señalaba a los que así se presentaban como pertenecientes a una "raza" inferior y como miembros de un despreciado pueblo de parias. Esas asociaciones de ideas o de lenguaje con situaciones actuales hay que descartarlas completamente. De otra manera resultaría inconcebible —y no en último lugar— la expansión sorprendente y el enorme crecimiento que experimentaron las comunidades judías en el antiguo mundo helenístico.

Dado el estado disperso y fragmentario de las fuentes, no es posible obtener datos exactos sobre el número de judíos que vivían en el imperio romano. Sin embargo, la apreciación de los entendidos llega a estar de acuerdo en que, en tiempo de Augusto y de sus sucesores, ese número

debió alcanzar la cifra aproximada de cuatro millones y medio, si no la superaba. Esto significaría el siete por ciento de la población total del imperio, que quedaría concentrado, sin contar Palestina, sobre todo en Egipto y Siria, donde los judíos vivían preferentemente en las grandes ciudades (Alejandría, Antioquía, Damasco, etc.). Fundados en los datos, que apenas pueden considerarse exagerados, de Filón y de Flavio Josefo, puede calcularse en un millón la población judía de cada uno de esos países. Pero también, basándonos en documentos de diversa índole y procedencia, resultan cifras elevadas para Asia menor, Chipre, Cirenaica, para otros territorios y ciudades de la cuenca del Mediterráneo, y más allá de ella, aunque sin gran precisión numérica, para la expansión judía en las regiones del Eufrates y en el extremo oriente (véase la lista de pueblos del relato de pentecostés de Hech 2, 9-11, pero pueden consultarse también numerosos documentos extrabíblicos). Puede afirmarse con seguridad que la población judía de la diáspora superaba con mucho la de Palestina. Para explicar esto pueden aducirse distintas razones: el establecimiento planificado y reiteradamente atestiguado, de judíos con fines colonizadores, ya desde la época de los Diadocos; también el fenómeno de la emigración y la inmigración propia por iniciativa propia y, sólo en contados casos, deportaciones masivas, como las que tuvieron lugar bajo los asirios y babilonios. Ya los dominadores helenísticos habían otorgado a los judíos amplios derechos corporativos, protección legal y privilegios, y los romanos no se comportaron de una manera distinta. Así se les reconoció expresamente a los judíos la práctica imperturbada de su culto, la organización, no sólo religiosa sino también política, de sus comunidades, la administración de sus recursos económicos y sobre todo también, por lo que se refiere al régimen judicial, una jurisdicción propia, en cuanto no afectase a las leyes generales del Estado. En esos derechos llegaban hasta a quedar liberados del culto al emperador y, por norma general, también del servicio militar, esto último en atención a su riguroso precepto sabático.

Responde a esa disposición jurídica favorable de los judíos el hecho de que muchos de ellos poseyesen en sus ciudades el derecho de ciudadanía y llegasen a obtener la ciudadanía romana, como es el caso de Pablo, ya por naci-

miento (Hech 16, 37; 22, 28). Su posición como ciudadano romano jugó repetidamente un papel importante en la última etapa de la vida del apóstol. Le señala también como ciudadano romano su nombre bien romano, aquel con que, sin excepción, se designa a sí mismo en sus cartas. Es una opinión errónea, por extendida que esté, la de que él tomó ese nombre sólo a partir de su conversión, de una forma semejante a como los que entran en determinadas órdenes religiosas cambian su nombre civil por otro religioso. Tampoco lo afirman los Hechos, que, con las palabras "Saulo, alias Pablo" (13, 9), correspondientes al comienzo de su actividad misional y, por lo demás, sin relación alguna con el encuentro en Chipre con el procónsul Sergio Pablo, allí narrado, lo único que hace es introducirle con el nombre por el que todavía era más comúnmente conocido. Su nombre judío Saúl hay que entenderlo como un apodo (*signum* o *supernomen*) de carácter más familiar y, por esto mismo, más usado entre sus correligionarios. De lo dicho puede deducirse claramente que Pablo no se educó en un gueto, sino que desciende de una familia que, tanto desde el punto de vista social como desde el civil, disfrutaba de todos los derechos.

Sin embargo la dispersión, la tolerancia y los privilegios no explican todavía el enorme crecimiento numérico del judaísmo en la diáspora pagana. Sería equivocado pretender reducir ese fenómeno a causas biológicas, o sea, a una especie de explosión demográfica judía. En realidad queda ahí reflejada la extraordinaria fuerza misionera del judaísmo incluso entre la población pagana. El judaísmo de la diáspora en tiempo de Pablo estaba transido de una conciencia de misión a todas luces intensa y universal en la línea de la profecía del segundo Isaías, que había resonado ya durante el exilio babilónico, según la cual Israel había sido destinado a ser "luz de las naciones" (Is 42, 6). Gracias a la literatura del judaísmo helenístico que, aunque sea sólo fragmentariamente, ha llegado hasta nosotros en proporción considerable, poseemos de esto testimonios no escasos en número. El mismo Pablo en la carta a los romanos, en un cara a cara sumamente duro con los judíos, nos ofrece un testimonio casi diríamos clásico. En una larga retahíla de frases acumula él los privilegios que el judío reivindica como fundamento de su misión:

> Pero si tú te llamas a ti mismo "judío" y tienes tu confianza puesta en la ley y tu orgullo puesto en Dios y conoces su voluntad y sabes discernir lo que conviene, formado como estás por la ley, y te crees ser guía de ciegos, luz de los que andan en tinieblas, educador de insensatos, maestro de niños, que posees en la ley la expresión misma del conocimiento y de la verdad... (2, 17-20).

Aquí la enumeración se interrumpe bruscamente y prosigue con una serie aplastante de preguntas (2, 21-24), que pone ante los ojos de aquellos a quienes se dirige el contraste entre sus reivindicaciones y su propia conducta, que deshonra a Dios, para concluir con la palabra profética de la Escritura, la más alta autoridad para el judío, que aquí, sin embargo, se vuelve contra él: "Pues por vuestra culpa el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles" (Is 52, 5). En este contexto lo que nos interesa es la orgullosa conciencia de sí y de su propia misión que, como indica la formulación de perfecto cuño griego, caracteriza justamente el judaísmo de la diáspora.

La propaganda llevada a cabo intensamente en sus sinagogas y que, a partir de allí se difundía en todas direcciones, no quedó sin un resultado tangible. Filón habla con orgullo de que las leyes del pueblo judío "ejercen sobre todos los demás un atractivo inmenso y hacen que tengan los ojos puestos en ellas bárbaros y griegos, continentales e isleños, pueblos del este y del oeste, Europa y Asia, en una palabra: todo el mundo habitado de un confín a otro" (*De vita Moisis* II, 20; cf. también Josefo, *Contra Apionem* II, 39). Pero incluso autores paganos —geógrafos, historiadores y poetas (Estrabón, Suetonio, Séneca, Dión Casio, Tácito, Horacio, Juvenal)— por más que a menudo sea en son de burla y mal que les pese, reconocen la fuerza proselitista y seductora de la misión judía.

Se empieza a comprender la fuerza de irradiación y seducción que ejercía la religión judía cuando se reproduce a grandes rasgos la imagen de la antigüedad tardía en la que vivía y que, tanto religiosa como ideológicamente, presentaba hendiduras muy profundas. El ámbito protector de la *polis* había desaparecido hacía tiempo; el mundo había adquirido proporciones hasta entonces nunca soñadas y, con esto, el mismo hombre había quedado aislado. Todavía se les edificaban templos a los dioses antiguos,

seguían realizándose acciones sacerdotales y ritos sacrificiales, pero todo eso había envejecido: los mitos de los dioses habían caído en desuso y no eran capaces de satisfacer la necesidad de protección y de bendiciones, de salvación y de redención para este mundo y para el otro, que todo el mundo experimentaba. Se acusaba por todas partes un proceso sincrético que amalgamaba las religiones antiguas con las nuevas, sobre todo con las que, venidas de oriente, se ponían en circulación y resultaban tanto más atractivas, cuanto más exóticas y embrolladas se presentaban. Existía una *inflación* de ritos mistéricos y de doctrinas salvíficas, que prometían la liberación de los poderes del hado y de la muerte, y una salvación eterna. Pero al mismo tiempo ésta fue una época caracterizada por una crítica ilustrada y radical de las religiones, que se empeñó en una espiritualización de la religión a base de las más variadas filosofías, que acosaba incluso al hombre de la calle y acompañaba con una resabiada mueca de desprecio la irrupción, en el mercado, de taumaturgos que se hacían la competencia, y de supuestos liberadores de la humanidad.

Es en este trasfondo en el que es menester contemplar el judaísmo con todo lo singular y exótico que presenta: con su fe en un único Dios invisible, que es Señor de cielos y tierra; con todo el rigor de su ley, con su legislación ética y ritual (santificación del sábado, régimen alimenticio, etc.); con la unidad de sus principios universales de conducta, la antigüedad venerable de su historia, su llamada a abandonar el culto idolátrico y la corrupción de costumbres, y el anuncio del juicio sobre los obstinados y de la paz y justicia que había de traer el futuro Mesías.

Para la realización de su misión, el judaísmo helenístico de la diáspora fue sometido a una larga preparación, en la que entra el hecho de haberse independizado frente al judaísmo palestinense tan estrechamente vinculado al templo, a los sacrificios y al culto realizado por los sacerdotes y esto a pesar de que, por lo que se refiere a la historia de la salvación, Jerusalén continuaba siendo el centro ideal también para la diáspora. Pero prácticamente la sinagoga ocupó el sitio del templo, la exposición de la torá el sitio del sacrificio, y el escriba y el doctor de la ley sustituyó al sacerdote. A esto hay que añadir que a todo conato de segregación del entorno pagano respondía en el judaísmo

helenístico el desarrollo de un pensamiento universal y que se extendía a todos los hombres, en el que encajaron perfectamente también la lengua y el sistema de pensamiento de la sabiduría helenístico-pagana. La literatura sapiencial judía —Filón y otros muchos— y también la traducción griega del antiguo testamento (llamada *Septuaginta* por el legendario número de sus setenta traducciones) corroboran lo dicho. Ella se convirtió en el libro sagrado de la sinagoga y del cristianismo de los primeros tiempos, de la misma manera que el griego fue la lengua del culto, tanto en la predicación como en la liturgia y en la plegaria. La lengua fue también el vehículo por el que un considerable conjunto de ideas griegas penetró en la teología de la diáspora judía: temas de la crítica de la religión, propia de la época tardía, tales como el culto idolátrico y la superstición, y determinados motivos de la doctrina platónica y estoica acerca del entendimiento y las costumbres. A la hora de elegir los medios para la propaganda y la apologética, no se paraban en barras. Prueba de ello es no sólo el método alegórico en la exposición de la Escritura que, inspirado en el modo de interpretar a Homero propio de la época tardía, fue intensamente practicado precisamente en la teología judeo-helenística, sino también el hecho de que a la propia literatura propagandística a favor de la religión judía se le hacía salir a escena preferentemente oculta tras la máscara de poetas, sabios y videntes griegos, y se le hacía imitar el remotísimo oráculo griego y romano de la legendaria sibila. Con todo, no se puede hablar de que los factores culturales del entorno, la ampliación sapiencial de la teología judía y la aplicación de métodos y medios de propaganda del tiempo hubiesen puesto en peligro al judaísmo de convertirse en una religión sincretística. La conciencia de ser algo incomparablemente otro y singular, la salvaguardia de la propia existencia en medio del paganismo, fue y sigue siendo la característica decisiva del judaísmo. Ahí residen las causas de su enorme fuerza proselitística, pero también de los terribles ataques, de las calumnias y motines que tuvieron que soportar de parte de la población pagana en determinadas zonas y municipios.

Durante su juventud, Pablo no llegó ciertamente a tener nunca una formación en la filosofía griega y en la cultura del tiempo comparable, ni de lejos, a la de su

célebre contemporáneo Filón de Alejandría (muerto hacia el año 50 d. C.), como tampoco encontramos en él ni rastro del constante empeño de Filón por armonizar conscientemente la herencia veterotestamentaria y judía con la sabiduría griega. Sin embargo no escasean en él los elementos culturales griegos, que le proporcionaban la predicación y la teología de la sinagoga de la diáspora. Buena muestra de ello son los conceptos e ideas que derivan de la filosofía popular estoica (por ejemplo libertad, razón, naturaleza, conciencia, prudencia, virtud, deber), pero no menos la soberana maestría con que a menudo echa mano de los artificios de la retórica antigua y de las formas didácticas típicamente populares de su época, no sin hacerlas pasar con frecuencia por su personalidad independiente, y matizarlas a las veces de una manera del todo sorprendente. La llamada *diatriba* (exactamente: pasatiempo, diversión) constituye el método didáctico característico de los maestros ambulantes de entonces, que se usaba también en el estilo expositivo de la predicación de las sinagogas helenísticas. Lejos de presentar las ideas filosóficas, morales o religiosas, en deducciones que llenen largos párrafos y en discusiones de carácter especulativo, evita a conciencia el lenguaje técnico y elevado, y se mueve a un nivel dialogal lleno de vida, con frases cortas e incisivas; presenta objeciones que responden al punto de vista de un adversario imaginario, hace intervenir al oyente o al lector como si fuesen interlocutores y, como quien dice, no les pierde ni un momento de vista. Todos estos detalles de estilo se encuentran en las cartas paulinas. El gran helenista U. von Wilamowitz-Möllendorf enjuicia justamente así la calidad del lenguaje paulino:

> Pero el hecho de que ese judío, ese cristiano, piense y escriba en griego... y que ese griego, por más que brote directamente del corazón, sea griego y no una traducción del arameo (como sucede en el caso de las sentencias de Jesús), es lo que hace de él un clásico del helenismo. Al fin y al cabo ahí hay alguien que, en griego y con el frescor de lo auténtico, nos expresa su propia vivencia interior.

La imagen que acabamos de trazar de la sinagoga helenística muestra que el joven Pablo, por razón de su origen, de su formación y de sus dotes, sólo ya como judío, estaba predestinado de una forma singularísima para la misión

entre los paganos. Realmente la hipótesis de que se sentía ya llamado a ser misionero judío cuenta con argumentos a su favor. La misión de la sinagoga de la diáspora se regía por principios bastante liberales y se contentaba con que los "temerosos de Dios" procedentes de la población pagana, que se incorporaban a la comunidad, se comprometiesen a la confesión de fe monoteística, a un mínimo de preceptos rituales (tales como la santificación del sábado y la dieta alimenticia) y a las exigencias éticas fundamentales de la ley, sin obligarles a la circuncisión, con lo que hubieran pasado a la condición de "prosélitos", que eran considerados miembros del pueblo judío con pleno derecho. El judaísmo palestinense, que se atenía estrictamente a la ley, dirigido como estaba por los fariseos, juzgaba desfavorablemente esa praxis y sostenía que había que exigirles a todos la circuncisión. También los fariseos organizaban su propia misión entre paganos, aunque ciertamente no tenían tanto éxito como el judaísmo de la diáspora. A esto se refiere la sentencia que Jesús dirige contra ellos: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! Vosotros recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y, cuando llega a serlo, le convertís en hijo de condenación el doble que vosotros" (Mt 23, 15).

De ahí se deduce que, ya en el ámbito de la misión judía entre paganos y por lo que se refiere a la cuestión de la circuncisión, existían dos tendencias bien diferenciadas —la de la diáspora y la de Jerusalén— que contendían una con otra. Un ejemplo típico, no sólo del éxito de la misión judía en general, sino también de las diferencias que acabamos de mencionar, nos lo ofrece, dentro de la época paulina, la conversión del rey Izates de Adiabene, en Siria del norte, el cual, conquistado primero para el judaísmo por un judío de la diáspora, sólo más tarde, por medio de un judío palestinense de la corriente farisea que fue a él, fue inducido a dar el paso definitivo recibiendo la circuncisión.

En este trasfondo se puede comprender todo el significado que tiene el hecho de que el judío de la diáspora Pablo, siguiendo tal vez ya una tradición de su familia (Hech 23, 6), se integrase en la corriente farisaica, o sea, la más estricta, la más ajustada a la ley, por lo que se refiere a la praxis de la vida y a la misión (Flp 3, 5). Frente al tradicionalismo superficial de la aristocracia sa-

cerdotal jerosolimitana y al conformismo laxo, tan extendido en el pueblo, el fariseísmo constituyó un movimiento laical, altamente respetado por su firme piedad, que hacía de la ley de santidad veterotestamentaria la pauta de su vida. Sobrevivió a la guerra judía y a la destrucción de Jerusalén y, cuando más tarde el judaísmo se consolidó, llegó a ser la única autoridad competente, el núcleo germinal del judaísmo talmúdico posterior.

Los testimonios minusvalorativos de los evangelios no pueden ser los únicos determinantes de nuestro juicio sobre ese movimiento, que surgió en la madre patria palestina. Por otra parte, el fariseísmo, al que Pablo dio su nombre, no era tan estricto y exclusivista como el de la época posterior al año 70. La teología farisea estaba por aquel entonces todavía completamente abierta a las ideas y representaciones de la apocalíptica del judaísmo tardío, que sólo hacia finales de siglo se abrieron camino. La apocalíptica, tras describirlo con grandes imágenes cósmicas, acabadas o sólo esbozadas, aguardaba el ocaso de este viejo y malvado eón (o era del mundo) y la irrupción de una nueva era mesiánica, y trataba de determinar la coyuntura en que todo esto iba a suceder. Sólo en este segundo momento fue cuando la joven cristiandad fue excluida como herética, de una forma definitiva y general, y la teología judeo-alejandrina fue condenada. El rígido judaísmo palestinense vino a parar en un gueto autárquico. Al decidirse por la corriente farisaica, Pablo no necesitaba, pues, renegar de ninguna manera de su origen, ocultando que procedía de la diáspora, y echar por la borda los elementos culturales teológicos que se había llevado de allí consigo. Así se explica que en sus cartas, escritas ya en su calidad de apóstol, deje que se transparente igualmente el influjo del pensamiento fariseo y el del helenístico.

En todo caso, como lo prueba su decisión a favor de la línea farisaica, Pablo se convirtió en un fanático de la ley. Los Hechos tendrán razón en afirmar que él recibió su formación en Jerusalén, centro espiritual del movimiento. A esta época se referirá su observación de que por aquel entonces aventajaba a otros muchos coetáneos suyos de su pueblo, como partidario que era, entusiasta y fuera de serie, de las tradiciones heredadas de los antepasados (Gál 1, 14), "intachablemente justo en el ámbito de la ley" (Flp 3, 6). Si fue o no discípulo de Gamaliel el mayor, un

maestro de la ley muy famoso, es ya harina de otro costal. La noticia cuadra demasiado bien con el sumo aprecio que muestra Lucas por el fariseísmo y con la imagen, a todas luces falsa, de un Pablo que, incluso como cristiano, habría permanecido fiel fariseo hasta el fin de su vida.

En el judaísmo —también, pues, en el caso de Pablo— la formación teológica se simultaneaba con el aprendizaje y el ejercicio de una profesión de tipo práctico. Por Hech 18, 3 sabemos que Pablo fabricaba tiendas, oficio al que hoy correspondería, más o menos, el de guarnicionero. Leemos a menudo en sus cartas que él se ganaba el sustento con sus propias manos, incluso durante sus ulteriores viajes de misión (1 Tes 2, 9; 1 Cor 4, 12; 2 Cor 11, 27).

Pero importa sobre todo advertir que tenemos buenas razones para admitir que el judío de la diáspora Pablo, al decidirse por el fariseísmo, se decidió juntamente por la misión judía entre paganos, entendida según los más rígidos principios y, antes de hacerce cristiano, contribuyó realmente a ella. Lo sugiere el hecho de que los adversarios judaizantes que tendrá más tarde en Galacia, al tomar la defensa de la circuncisión, pusieron en juego contra él la praxis anterior del apóstol. El replica: "En cuanto a mí, hermanos, si todavía (!) predico la circuncisión, ¿por qué aún se me persigue? Pues se acabó con el escándalo de la cruz" (Gál 5, 11). Esto sin duda ha de querer decir: si él hubiera seguido la línea de una predicación de la misión del género de la que los judaizantes propagan ahora de nuevo, pero con la que Pablo había roto tiempo atrás, entonces sí que se hubiera ahorrado persecuciones de parte de los judíos, pero sería el mensaje de la cruz el que lo pagaría.

Sólo mientras Pablo era un judío de la rigurosa observancia y, con esta mentalidad, hacía "prosélitos" entre los paganos, resultaba coherente que persiguiese fanáticamente a la comunidad cristiana, la helenística (Damasco) —para ser más exactos—, que era la que se había desligado de los principios salvíficos fundamentales de su pueblo. Sólo así podemos hacernos cargo del cálido clima de tensiones, dentro del cual es menester situar, tanto el pasado judío de Pablo como su conversión a Cristo, tanto su fanatismo de antes por la ley como su mensaje sobre la justificación que alcanza a todos y que deriva no de las obras de la ley, sino de la sola fe. Su lucha posterior

contra la ley y la circuncisión no se movía en la línea de una vuelta a los principios liberales, tal como éstos se habían desarrollado ya en la sinagoga de la diáspora; se orientó más bien hacia el mensaje de salvación del crucificado.

2

EL PERSEGUIDOR DE LA COMUNIDAD. CONVERSION Y VOCACION

La ciudad de Damasco, con la que enlaza directamente tanto la actividad del fariseo Pablo como su conversión y su vocación a ser apóstol de los gentiles, nos remite a un capítulo sumamente significativo de la más primitiva historia de la iglesia. ¿Cómo penetró el evangelio, ya antes de Pablo, en aquel territorio sirio-pagano, bastante más allá de las fronteras de Jerusalén y de Judea? Sobre este punto las fuentes no nos proporcionan ninguna respuesta directa. Sin embargo, todo hace pensar que los comienzos de ese desarrollo abarcan la época de las primeras grandes crisis y conflictos en el suelo de la primitiva iglesia jerosolimitana. En este punto los Hechos desgraciadamente sólo nos facilitan una información llena de lagunas y con manifiestos retoques. El narrador se ha esforzado ostensiblemente en ofrecer a sus lectores una imagen impresionante de la unanimidad y de la armonía reinante en la primitiva iglesia. Sin embargo, su propio material informativo se opone en pasajes importantes a esa concepción, y nos fuerza a ciertas correcciones. Ya Hech 6, 1-6 nos habla de un contraste que surgió en la comunidad entre "helenistas" y "hebreos". Con estos dos grupos distintos se alude a cristianos de origen judío: con todo, los primeros proceden de la diáspora y tienen como lengua materna el griego; los últimos, por el contrario, son arameoparlantes del país. Hasta aquí el informe es completamente fidedigno. En lo que sigue se aborda primero el tema de ciertos inconvenientes surgidos en el seno de una comunidad que había experimentado un rápido crecimiento, a propósito de las comidas en común y de la asistencia social a la comuni-

dad, y se habla de lo sobrecargados que estaban los doce, que ya no eran capaces de cumplir plenamente su auténtica misión, la de proclamar la palabra y orar. Por este motivo se escogió a siete personas, de cuyos nombres —todos ellos griegos— se hace expresa mención y entre los cuales se encuentran Esteban y Felipe, y solamente, mediante la oración y la imposición de las manos por parte de los apóstoles, se les confió una función caritativa propia, con respecto a la comunidad. Según esto, la situación de emergencia constituye únicamente, pues, la ocasión para la diferenciación de funciones comunitarias entre los evangelistas (apostólicos) y los asistentes sociales de la comunidad, diferenciación que de hecho se había demostrado necesaria.

Sin embargo, los contornos difusos de este informe por sí solo, y con mayor razón si consideramos la continuación de la historia, muestran que tras estas diferencias, que se supone conciernen únicamente a la organización de la comunidad, se esconde una crisis mucho más honda, de cuyas proporciones el redactor posterior no podía, al parecer, hacerse por sí mismo una idea cabal. Inmediatamente después de esto, Esteban, igual que Felipe, que es mencionado junto a él, aparece no sólo como una especie de asistente social de la comunidad, sino también como evangelista y portavoz de los "helenistas". Y así pronuncia un importante discurso de acusación contra el pueblo judío y muere, como primicias de los mártires, bajo la lluvia de piedras del populacho. También sobre los "helenistas" se levanta después de su muerte una dura persecución que les obliga a huir de Jerusalén. Ellos se dispersan por territorios no judíos y llevan por primera vez el evangelio también a los griegos (11, 20). El hecho, apuntado por el propio narrador (8, 1), de que toda la primitiva comunidad jerosolimitana, excepción hecha de los doce que permanecen en la ciudad, fue afectada por la persecución y la dispersión, es desmentido por él mismo; en relatos posteriores da por supuesto que evidentemente continúa en Jerusalén. Es claro, pues, que a la parte no helenista de la primitiva comunidad la dejaron tranquila.

El motivo por el cual los helenistas corrieron esa suerte hay que buscarlo sin duda en el hecho de que ellos, incluso para el resto de la primitiva comunidad, representaban una postura enteramente revolucionaria en el modo

de comprender el mensaje de Cristo, postura que entró en conflicto con la concepción que de la ley tenía el ala extrema del judaísmo y que cuestionaba las venerables tradiciones, el culto del templo y el derecho exclusivo a la salvación, reivindicado por el pueblo escogido.

Como hemos visto, estos son precisamente los motivos que, según propia confesión, impulsaron al fariseo Pablo a perseguir a los cristianos. Así se explica el hecho de que enfocase todo su celo contra una comunidad de la diáspora helenística. Repetidamente —y sin ninguna mala conciencia—, entre las pruebas de que en otro tiempo era justo según la ley, cuenta la persecución de la comunidad cristiana (Gál 1, 13; Flp 3, 6), sin dejar de subrayar lo siguiente: esto era la consecuencia radical de su irreprochable fidelidad de antaño a la ley, y no una injusticia cometida en el pasado y que todavía le atormenta. Esto muestra que es aquí, y en ninguna otra parte, donde reside el motivo de su aversión a Cristo y de su celo persecutorio. Hay que deshacerse de la suposición, no por extendida menos errónea, de que para un judío estricto, como él, la fe en la mesianidad de Jesús constituía motivo suficiente de persecución. De haber tenido presente esta fe, también los cristianos hubieran constituido a sus ojos, en todo caso, una secta judía extravagante y víctima del error, pero nunca los hubiera considerado como herejes y blasfemos. Partidarios de grupos que tenían por mesías a uno o a otro "profeta" habían existido, por lo demás, en el judaísmo en número no escaso, sin que por esto hubiesen de temer ser perseguidos o excluidos de parte de los judíos. Todavía en los años treinta del siglo segundo d. C., el maestro de la ley considerado por su pueblo como el más célebre de su tiempo, Rabbí Aquiba, proclamó mesías a Bar Kochba, líder del último levantamiento judío, para independizarse de los romanos, que se produjo bajo el emperador Adriano.

Hay argumentos de peso que actúan contra la manera de ver de los Hechos, según la cual Pablo habría perseguido ya en Jerusalén a la primitiva comunidad, que todavía se atenía a la ley y, por consiguiente, no había sido acusada de hostilidad a la ley. También habla inequívocamente contra la descripción lucana la información de Gál 1, 22, en la cual el apóstol afirma que era un desconocido para las comunidades de Judea —por consiguiente, ante

todo para la de Jerusalén—; sólo más tarde, cuando el rival de otro tiempo se convirtió en el triunfante misionero de Siria y Cilicia, comenzó él a ser noticia. Esto en un hombre que, ya en Jerusalén durante la persecución de los cristianos, ha de haber desempeñado el papel decisivo que Lucas le atribuye (Hech 22, 4 ss.), resulta absolutamente inimaginable. Por esto es tan difícil suponer que Pablo estuvo ya presente en la lapidación de Esteban (Hech 7, 58; 8, 1); todo hace pensar que esta noticia está manipulada por Lucas. El propio Pablo no habla en ninguna parte de esa supuesta participación suya en la persecución que tuvo lugar en Jerusalén.

Discutible resulta también la visión que nos ofrecen los Hechos del proceder de Pablo en Damasco. Que él, investido de plenos poderes por el sumo sacerdote, fuese allá para detener a los cristianos y llevarles a rastras a comparecer ante el tribunal de Jerusalén, es insostenible, por la sencilla razón de que el sanedrín, o tribunal supremo, jamás poseyó, bajo la administración romana, semejante jurisdicción, que iba mucho más allá de las fronteras de Judea. Por esto tenemos que admitir que el fariseo Pablo actuaba dentro de los márgenes del poder coercitivo interno concedido a las comunidades sinagogales (flagelación, destierro, excomunión). Como se confirma también por el copioso testimonio de otras fuentes, es aquí, en este terreno y dentro de su propia circunscripción, donde se desarrolla ante todo la lucha en pro y en contra de Cristo. Como escribe en 2 Cor 11, 24, el mismo Pablo sufrió más tarde repetidamente el atroz castigo sinagogal de los azotes. Es probable que tuviese que presentarse en la sinagoga de Damasco primero como juez, más tarde como testigo de su propio sufrimiento.

Llama la atención el que Pablo habla raras veces de su conversión a Cristo y de su vocación a ser apóstol. Cuando lo hace, se trata ciertamente de declaraciones de importancia y siempre de forma que quedan enteramente implicadas en la exposición de su evangelio. Este es el motivo por el cual sus experiencias personales, y especialmente la aparición de Cristo que le salió al encuentro, no deberían colocarse en el centro, como dominándolo todo; así suele suceder por lo común, en atención a la visión que él habría tenido en Damasco y que los Hechos describen repetida y prolijamente, pero también bajo el in-

flujo de la tradición pietista y de la moderna psicología. Haremos bien en no aventurarnos más allá de lo que nos permite el cono de luz que proyectan sus propias declaraciones, ni dejarnos desviar de la ruta que, para él mismo, es la certera.

El pasaje ya citado de Flp 3 habla con singular claridad del contenido y alcance de esta decisión, no propiamente suya, sino en la que él mismo se encontró metido. Es significativo que el texto se exprese en forma pasiva: "he sido privado de todo..."; "...porque he sido alcanzado por Cristo Jesús" (3, 8. 14). En enconada discusión con los adversarios, comienza Pablo por enumerar las ventajas de que podía preciarse. Pero luego prosigue:

> Pero, lo que para mí era ganancia, por Cristo lo he juzgado pérdida. Más aún: lo sublime del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, hace que todo lo considere pérdida; por su causa he sido privado de todo, y lo tengo todo por basura para ganar a Cristo, y para que así resulte que por mi unión con él no tenga mi propia justicia —la de la ley—, sino la que se obtiene por la fe en Cristo —la que viene de Dios y se basa en la fe... (Flp 3, 7-9).

Nada se dice aquí de que lo que antes poseía, sin serlo todo, significase mucho para él y de que un profundo anhelo hubiese quedado en él insatisfecho. Su riqueza de otro tiempo se había trocado en basura que le daba asco: el celo por ser reconocido ante Dios, que hasta aquel momento le había animado —su justicia—, constituía exclusivamente una tentativa por afirmarse ante sí. "La altura en que me erguía no es sino un abismo; la seguridad en que vivía es perdición, y la claridad que me rodeaba no es más que tiniebla" (K. Barth). Lo que Pablo, a base del giro que dio su propia vida, pone aquí en evidencia es mucho más que una mera confesión personal. La cosa va más allá del momento de su encuentro con Cristo (del que en este pasaje no se dice ni palabra) para convertirse en una declaración decisiva, que afecta a toda su vida; más aún, en una síntesis exhaustiva de su mensaje sobre la revelación de la justicia de Dios, que, si alcanza a todos en la perdición, con mucha mayor razón ahora, en el evangelio, se extiende a todos. La venida y el sacrificio de Cristo entrañan el advenimiento de una era nueva, tal como, con expresión lapidaria, se afirma en la carta a los

romanos: "Cristo es el término de la ley para justicia de todo el que cree" (Rom 10, 4).

El pasaje de Gál 1, 15 s., además de ser biográficamente todavía más rico en información, es el que más se acerca desde el punto de vista del contenido a la declaración de Flp 3. Aunque resulta muy escueto (sólo comprende una oración subordinada) y no describe la experiencia de su conversión, en él habla Pablo con mayor claridad todavía de su vocación como apóstol de los gentiles, y lo hace inspirándose en vocaciones proféticas del antiguo testamento (Jer 1, 5; Is 49, 1). Como en Flp 3, también aquí precede inmediatamente una mirada retrospectiva sobre el período anterior: su celo por la ley y la persecución de la comunidad cristiana (Gál 1, 13 s.). Pero luego, cambiando de rumbo, continúa:

> Mas, cuando el que, ya desde el seno de mi madre, me puso aparte y me llamó con su gracia determinó revelar en mí a su Hijo para anunciarlo entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre (o sea, a ningún hombre), sin subir a Jerusalén, a donde los apóstoles que me precedieron, me fui a Arabia y de allí nuevamente a Damasco (1, 15-17).

El pasaje es de la mayor importancia no sólo como confidencia personal del apóstol sobre su vocación, sino también porque todo el conjunto de texto y contexto (Gál 1-2) —único en su género— da exacta y auténtica información sobre un largo período de la historia de su vida y acción, más concretamente el que siguió inmediatamente a su vocación, y esto a lo largo de muchos años, de los cuales los Hechos apenas si contienen más que meros recuerdos.

Hay una cuestión previa cuyo esclarecimiento es indispensable, si queremos entender rectamente este pasaje: qué es lo que impulsó a Pablo a justificarse tan a fondo y qué pretendía con ello. La carta del apóstol a los gálatas, compuesta más tarde, mientras desplegaba su actividad en Efeso, fue motivada por la agitación que provocaron los herejes judaizantes, tras haberse introducido en las comunidades de la región de Galacia, en Asia Menor, y haberlas empujado hasta el borde del abismo. Su ataque se dirigía contra el evangelio liberado de la ley, que Pablo anunciaba entre los gentiles, y que a sus ojos no era sino

una grosera y oportunística reducción del mensaje de Cristo, porque suprimía la obligación de circuncidarse y la obligatoriedad de la ley, cosas todas que ellos consideraban necesarias para la salvación. Este reproche encaja con el pensamiento central de los judaizantes, en cuya táctica entraba siempre el intento de socavar la misión del apóstol entre los gentiles; también ellos se consideraban ciertamente como cristianos y no simplemente como judíos: no existe —a su juicio— conversión al cristianismo, sin previa incorporación al pueblo escogido, que es el judío. Con este ataque al mensaje de Pablo quedaba igualmente cuestionada su función apostólica, para la cual no había recibido autorización de nadie. Ambas cosas —la mixtificación del mensaje y la usurpación de la autoridad apostólica— debieron constituir el núcleo de las invectivas de sus adversarios. Por esto en su carta se defiende, con extremada dureza, de ambas impugnaciones, e incluso pasa él mismo al ataque, dejando bien asentada la verdad de su evangelio, dirigido a los gentiles, y el origen divino de su misión. Ambas cosas van indisolublemente unidas: son las dos caras de una idéntica realidad, tras la cual se yergue la autoridad de la única voluntad divina.

Según una interpretación muy corriente, los agitadores, en Galacia, le habrían echado en cara a Pablo su dependencia con respecto a los protoapóstoles jerosolimitanos y, por consiguiente, le habrían acusado de poseer una doctrina sólo de segunda o tercera mano: no sería un apóstol original, a quien Dios mismo hubiese responsabilizado de su cargo. Sería justamente contra esto, contra lo que en Gál 1-2 habría dirigido él la prueba contundente de su independencia de Jerusalén. En realidad, en todo este resumen, que presenta una forma casi protocolaria, se trata de la historia de su vocación y de su comportamiento y actividad subsiguientes en pro del principio, sostenido por él contra viento y marea, de su independencia con respecto a toda autoridad humana y, junto con esto, del origen divino de su evangelio y de su misión. Sin embargo, es imposible que justamente sus adversarios judaizantes pudiesen echar mano, contra el apóstol, de su dependencia con respecto a los de Jerusalén, que no habían roto con la ley y que de ninguna manera consideraban evidente el acceso de los paganos a la salvación, sin imponerles condición alguna. Partiendo de los presupuestos de los ad-

versarios, únicamente podemos imaginarnos que ellos, con razón o sin ella, apelaban a Jerusalén y que, a sus ojos, sólo podía ser legítimo apóstol aquel que seguía a pie juntillas las tradiciones salvadoras del pueblo escogido, contenidas en la ley. Si esto es exacto, su reproche puede haber sonado más o menos así: lo que los protoapóstoles le enseñaron era mejor. Pero esta doctrina, cifrada en la vinculación irrevocable entre la ley y la obligación de circuncidarse por una parte y el mensaje de salvación por otra la había él abandonado escandalosamente y la había falsificado arbitrariamente, con objeto de tener más fácil entrada con los paganos (1, 10). Por esto su predicación significa una traición a la herencia recibida; nosotros, por el contrario, nos hemos mantenido en la línea de la auténtica continuidad y traemos el mensaje legítimo.

Pablo corta de raíz esa argumentación en Gál 1, cuando dice: vuestro presupuesto falla por su base; en realidad no he tenido relación de ninguna clase con Jerusalén, ni cuando mi vocación al apostolado, ni después a lo largo de 17 años aproximadamente, excepción hecha de una visita, como de pasada, a Cefas (Pedro) tres años más tarde de aquel día frente a Damasco. Dios me deparó el evangelio y la misión entre gentiles, sin que los protoapóstoles tuviesen en ello arte ni parte. Es por esto por lo que ya no predico la obligación de circuncidarse, que yo mismo había predicado en otro tiempo como misionero fariseo de la diáspora (Gál 5, 11) y, por lo que parece, había de predicar por razón de la enseñanza recibida de los protoapóstoles. En este sentido declara, ya de entrada, la carta: "Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos..." (Gál 1, 1; cf. 1, 11 s.). Incluso, para dejar a sus adversarios del todo fuera de combate, puede añadir en su informe sobre la asamblea apostólica, celebrada en Jerusalén: hasta los mismos protoapóstoles ratificaron entonces la libertad de mi evangelio a los gentiles (Gál 2, 1-9). De esta forma, todo habla a favor de la hipótesis de que no fueron sus rivales los que le colgaron a Pablo el sambenito de una supuesta dependencia suya con respecto a los de Jerusalén, sino que fue Pablo el que, precisamente ante el lazo, afirmado por ellos como indisoluble, entre tradición y mensaje salvífico, arremetió contra él y lo hizo pedazos.

La energía con que expone el apóstol su postura y la ilustra con su propia conducta, no deja ciertamente de llamar la atención y sorprendernos en un primer momento. Pues da la impresión de que esto confirma la suposición, de hecho tan extendida, de que el apóstol, menospreciando la tradición que sobre Cristo conservaron los primeros discípulos, presentó la aparición del Señor resucitado y exaltado, que tuvo él personalmente, como origen único y legitimación exclusiva de su vocación y de su predicación; en una palabra: sustituyó la tradición sobre Jesús que tenía la primitiva comunidad por su propia visión de Cristo. Si ese modo de ver las cosas se ajustase a la realidad del pasaje en cuestión, resultaría que la autodefensa de Pablo, como su mismo mensaje y su teología tomada en su conjunto, muestra rasgos de fanatismo poco comunes. Pensemos en esto: el hasta ayer fariseo y perseguidor de los cristianos, que no ha conocido personalmente al Jesús de carne y hueso (2 Cor 5, 16), rechaza bruscamente cualquier clase de relación con los primeros discípulos de Jesús, y esto no sólo inmediatamente después de su conversión, sino que, manteniéndose adrede al margen de la comunidad jerosolimitana y de sus jefes, consigue llevar adelante durante largos años, por su propia cuenta y riesgo, la misión en territorio pagano. De atenernos a la interpretación corriente, de Gál 1, 15 s., deberíamos sacar justamente como conclusión que él, tras haber costeado toda su ulterior predicación a base de aquella única experiencia frente a Damasco, intentaba legitimar su misión. Entonces resultaría ser un testarudo, terco y exaltado, que por su propia experiencia pone en peligro la unidad de la iglesia: un reproche que en su tiempo se le hizo ciertamente más de una vez.

Entre tanto, con estas reflexiones que fácilmente se meten por los ojos, pero que raramente llegan a expresarse claramente en todas sus consecuencias, hemos tergiversado y desfigurado el sentido de las declaraciones paulinas de Gál 1-2. Respecto a Gál 1, resultaría equívoco y desorientador formular la siguiente alternativa de carácter general y de principio: en la base de la misión y del mensaje del apóstol hay que colocar, o la tradición, o una revelación especial, que él habría recibido de una forma del todo privada. Aquí no se dice ni palabra de unos "susurros al oído", misteriosamente percibidos en estado

de trance, que para el apóstol deberían haber sido más importantes y decisivos que todo el conjunto de las tradiciones apostólicas; aquí se trata sólo del derecho de anunciar libremente a los gentiles el evangelio de la libertad.

El contenido de ese evangelio no es otro que el de la carta a los filipenses y a los romanos y se reduce a que Dios, al enviar a Cristo, puso fin al sistema salvífico judío, basado en la justicia de la ley, y con la justicia por sola la fe dejó abierto a todos el acceso a la salvación. Que esa convicción tan personal suya, que dio un vuelco a toda su existencia, quedó integrada en su vocación como apóstol de los gentiles, no tiene vuelta de hoja y es muy importante. Pero todo lo que él afirma de sí mismo no hace sino ilustrar y reflejar la acción de Dios en Cristo, que proclama el mensaje salvífico y que afecta, reorientándolo, al universo entero.

La interpretación corriente del término "revelación", empleado por Pablo en Gál 1, 15 s., en el sentido de visión y de experiencia anecdótica, que se aplica a la aparición del resucitado frente a Damasco (1 Cor 15, 8; 9, 1), con la que Pablo fue agraciado de hecho, ha contribuido, como lo que más, a crear la impresión subjetivista y el malentendido que acabamos de describir y que repercute fuertemente en la imagen que nos forjamos de Pablo. Que en esa coyuntura ocurrieron tanto su conversión como su vocación es cosa de la que no puede dudarse. Pero *al mismo tiempo*, para comprender la autoconfesión de Gál 1, resulta importante el hecho de que a la hora de justificar su misión apostólica particular —la que va dirigida a los paganos— no lo hace Pablo apelando a este hecho como tal, o lo que es lo mismo: no invoca su pertenencia al círculo de los testigos del resucitado. Siempre que menciona su condición de testigo de la resurrección, se incluye sin más en el círculo de *todos* los apóstoles y confirma con ello el mensaje común a todos ellos: "Pues bien, así es como, tanto ellos como yo, hemos anunciado el mensaje y así es también como vosotros habéis llegado a la fe" (1 Cor 15, 11). En cambio lo que le importa en Gál 1-2 es justificarse de haber conservado estrictamente las distancias con respecto a los protoapóstoles y de predicar la libertad de la ley entre los paganos. La que Gál 1, 15 s. llama "revelación", debe tener, pues, otro sentido. El término,

que procede del lenguaje apocalíptico, designa aquí, como cuando Pablo lo repite en otros pasajes (justamente en los que se encuentran a continuación en la carta a los gálatas), un acontecimiento objetivo por el que el mundo cambia de rumbo; proclamado en el evangelio y llevado a cabo por la acción soberana de Dios, este acontecimiento hace que una nueva era amanezca en el mundo. A este propósito afirma el apóstol:

> Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo vigilancia por la ley, en espera de la fe que debía *revelarse* (hacer aparición). De manera que la ley ha sido para nosotros como un maestro de los de la palmeta, hasta que ha venido Cristo para que fuésemos justos por la fe (Gál 3, 23 s.). Pero cuando el tiempo llegó a su plenitud, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer y puesto bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley y hacernos participantes de la condición de hijos (Gál 4, 4).

Aquí, como en Gál 1, 15, Pablo usa el mismo título cristológico de "Hijo de Dios". Justamente este título rompe en Pablo todas las barreras de una fe mesiánica judío-particularista y pertenece esencialmente al ámbito de pensamiento de una salvación abierta a todos —judíos y no judíos— y, por consiguiente, abierta al mensaje paulino de la justificación (cf., además de Gál 3 y 4, Rom 8, 2-4).

Así el testimonio que da el propio Pablo sobre su vocación en Gál 1 viene a indicar, ni más ni menos que Flp 3, hasta qué punto el cambio operado en su vida y su misión han de entenderse en función del contenido de su predicación y de su teología y no de la obstinada reivindicación de una *revelatio specialissima* (revelación del todo especial) que habría recibido. La formulación corriente de la alternativa formal —o comunicación directa de carácter pneumático-visionario o transmisión ordenada de una tradición que pasa de uno a otro— somete al apóstol a un sistema de pensamiento que cuadra precisamente con sus adversarios e ignora el contraste objetivo entre ley y evangelio que, yendo mucho más allá de su propia persona, abarca el universo entero.

Importa aclarar ese estado de cosas, tanto más cuanto que el malentendido, que acabamos de deshacer, ha significado hasta hoy, por sí solo, un lastre enorme para la imagen que podemos formarnos de Pablo, y la ha clasificado como exaltado e individualista de una manera muy

cuestionable. Si Pablo fue capaz de cargar realmente con el carácter odioso de su distanciamiento respecto a Jerusalén, disponemos ya de motivos históricos y teológicos para explicar la conducta de Pablo de una forma, a pesar de todo, bastante coherente. En la primitiva comunidad, todavía fuertemente anclada en los presupuestos del pensamiento judío, y que vivía en la espera apocalíptica del futuro Mesías, no podía él probablemente prometerse en los primeros tiempos un grado suficiente de comprensión para el evangelio de la gracia abierta libremente a todos, y de Cristo como término de la ley. Las cuestiones revolucionarias que se habían planteado en el ámbito helenístico y las respuestas que se les había dado debieron parecerle a la primitiva comunidad jerosolimitana primero extrañas e incomprensibles, por más que no poseemos indicios de ninguna clase sobre si durante los primeros lustros, que siguieron a la vocación de Pablo, apuntaron en ella tendencias a denunciar a las comunidades helenísticas como separadas de la comunión eclesial y declarar herejes a sus misioneros. Sabemos, por el contrario, que la noticia de los éxitos misionales del perseguidor de otro tiempo llegó hasta las comunidades de la común patria palestinense y despertó allí alegría y sentimiento de gratitud hacia Dios (Gál 1, 23 s.). Pero los problemas fundamentales acerca del sentido que tenía el mensaje de Cristo, problemas que con esto iban a plantearse a la corta o a la larga no se pusieron todavía sobre el tapete y permanecieron irresueltos. El momento en que la primitiva comunidad de Jerusalén debía plantearse también estos problemas llegó más tarde, cuando las comunidades pagano-cristianas no fundadas por iniciativa jerosolimitana llamaron imperiosamente a la puerta de la común iglesia. Esto, como luego indicaremos, aconteció con ocasión de la asamblea apostólica.

Si miramos hacia atrás, se nos impone de una forma demasiado evidente, si cabe, la pregunta sobre lo que el cambio de vida de Pablo planteó y lo que resolvió. A esta pregunta sólo puede contestarse muy escuetamente de una forma positiva aduciendo que, a raíz de las discusiones tenidas en Damasco con los cristianos helenísticos, que al comienzo él había odiado y perseguido, se le hizo al apóstol súbitamente claro quién era de verdad aquel Jesús que él hasta entonces había considerado como el destructor

de los sagrados principios de la fe judía, y qué significaba para él y para el mundo su misión y su muerte. Tenemos derecho a suponer que esta pregunta, suscitada por la fe y el testimonio de los discípulos, pesó sobre él y le trabajó por dentro. Es cierto que sobre este punto él mismo no dice una palabra y, por el contrario, asegura taxativamente que el cambio fue operado, no por un lento proceso de maduración, sino únicamente en virtud de la acción libre y soberana de Dios. En todo caso hay que descartar la hipótesis, desarrollada a menudo con gran lujo de fantasía, de que desde hacía largo tiempo se había ido fraguando en él una crisis interna, porque, ya como piadoso fariseo, se habría dado cuenta cada vez con mayor claridad de cuán podridos estaban los fundamentos de su religiosidad, y habría sufrido mucho, al sentirse cada día más incapaz de alcanzar el elevado ideal propuesto por la ley, y de satisfacer sus rigurosas exigencias (sobre el pasaje de Rom 7, 7-25, que erróneamente se interpreta en este sentido, véase *infra*, p. 176 s.). Las propias palabras de Pablo van en una dirección diametralmente opuesta. El que se encuentra con Cristo crucificado y glorificado es un fariseo orgulloso, para quien su pertenencia al pueblo escogido, la ley de Dios y su propia justicia, constituían un imperecedero timbre de gloria, y no un hombre presa de angustias de conciencia y destrozado por su propia insuficiencia, como sabemos fue Lutero. Este cambio de vida, por el que Pablo pasó, no lo realizó, pues, un incrédulo que da finalmente con la ruta hacia Dios, sino un hombre lleno de celo por la causa de Dios, que había tomado en serio, como ningún otro, sus exigencias y sus promesas. Es a este hombre piadoso al que Dios cierra el paso con la cruz, en la que Cristo muere muerte de infamia, y al que ilumina con la luz, de la que dice Pablo en otro pasaje: "Pues el mismo Dios que dijo: 'del seno de las tinieblas brille la luz', hizo brillar la luz en nuestros corazones, para que por ella reconociésemos la gloria de Dios en el rostro de Cristo" (2 Cor 4, 6).

No necesitamos justificarnos más aquí de habernos atenido a las declaraciones del propio Pablo en la presentación de su conversión y vocación, y de haber postergado las descripciones del acontecimiento de Damasco que contienen los Hechos de los apóstoles. Hasta tres veces —la primera en estilo directo (9, 1-19) y las otras dos en boca

de Pablo (22, 3-21; 26, 9-23)—, no sin variaciones en los detalles e inspirándose, al parecer, en descripciones de epifanías y relatos de vocaciones, embellecidos con elementos legendarios de la literatura veterotestamentaria y judía, el narrador traza aquí un cuadro grandioso y dramático. Con esto él dejó una huella profundísima en la imagen tradicional de Pablo, mucho más profunda incluso que el propio testimonio de sus cartas. Sin descender a detalles, séanos permitido señalar aquí, al menos, algunos puntos importantes, en orden a confrontar los relatos de los Hechos con las afirmaciones de Pablo en sus cartas. Las dos fuentes tienen en común el hecho de la victoria alcanzada por Dios sobre aquel que, por razón de su adhesión apasionada a la fe judía, perseguía fanáticamente a Cristo y a su comunidad. Las dos están, pues, de acuerdo en que no se trata de la conversión de un pecador arrepentido. Tanto en una como en otra, lo que importa es que el Señor exaltado, con su poder soberano, convierte a su perseguidor en testigo suyo. Pero al mismo tiempo hay que confesar que las diferencias entre los Hechos y las cartas paulinas son considerables. Es significativo que Lucas no diga una palabra de que Pablo fuese llamado a ser un apóstol que ocupa un puesto al lado de los doce y posee exactamente sus mismos derechos; en cambio dice de él que, cegado por la aparición, es milagrosamente curado por Ananías, discípulo piadoso según la ley, que habitaba en Damasco, y luego bautizado por él (9, 18; 22, 12 ss.), que luego vuelve a Jerusalén y que es allí, en el templo, donde, con una nueva visión, se le señala el destino: Cristo le envía lejos de los discípulos, a los paganos (22, 17-21). Su acción misional en el mundo pagano arranca, pues, de Jerusalén, exactamente como, según Hech 9, 23 ss., y en contraste con Gál 1, también Saulo, inmediatamente después de su conversión, es introducido en la comunidad primitiva y en el círculo de los doce por Bernabé, y así —o sea, no como si él personalmente fuese apóstol, sino como representante ya legitimado de la única iglesia apostólica— lleva adelante su gran obra. En todo esto sin duda Lucas no dio simplemente rienda suelta a su imaginación, sino que reelaboró las tradiciones que le fueron transmitidas oralmente y cuya exactitud debe, a pesar de todo, ser juzgada, punto por punto, a la luz de las declaraciones del propio Pablo. En su conjunto el cuadro ofrece cierta-

mente los rasgos característicos de la concepción que tiene Lucas de la historia y de la iglesia. Pero ante todo Lucas ignora lo que, al decir del propio Pablo, fue lo más decisivo en el vuelco que dio su vida, y es precisamente ahí donde reside la discrepancia teológica más profunda. El Pablo de los Hechos sigue siendo hasta el fin un fariseo piadoso y fiel a la ley, al paso que el auténtico Pablo, por amor a Cristo, abandonó la ley como camino de salvación.

En adelante no vamos a considerar como negativo el hecho de que Pablo, al hablar de su propia conversión y de su vocación, nos resulte esquivo y parco en palabras. Es justamente en la manera como habla del cambio de su vida donde se manifiesta la potencia histórica de la causa del evangelio, que le fue revelada y confiada. Esto confirma una vez más hasta qué punto lo único verdaderamente importante para él era la misión que había recibido y no su propia persona.

3

PRIMERAS ACTIVIDADES MISIONALES

Después de la experiencia de su vocación hecha junto a Damasco, durante más de un lustro Pablo desarrolla su actividad como misionero lejos de Jerusalén, antes de subir allá para la asamblea de los apóstoles y de que entre él y los jefes de la primitiva comunidad llegasen a resolverse los vitales problemas que se le plantearon a la joven cristiandad, debido, en buena parte, a la acción emprendida por el propio Pablo. Es preciso que, al menos por un momento, nos demos cuenta de lo que representa este período —la primera época, que viene inmediatamente después de Damasco— y advirtamos asimismo cómo distribuye Pablo con gran precisión ese considerable lapso de tiempo: tres años entre su conversión y una primera corta visita personal, que hizo a Cefas (Pedro) en Jerusalén (Gál 1, 18), y luego, hasta la asamblea apostólica, 14 años de una reiterada acción, que llevó a cabo por su cuenta (Gál 2, 1). En realidad ese período hay que acortarlo un poco, si se atiende al antiguo cómputo del tiempo, que contaba los años comenzados como si fuesen enteros. Así resulta no 17, pero sí, con todo, 15 ó 16 años. Esto representa el triple del corto número de años, de los que más tarde procedieron sus cartas, y sobre los que también los Hechos nos proporcionan información abundante. Si se tiene esto en cuenta, sólo cabe lamentar que las noticias sobre esa etapa inicial, tan significativa, sean realmente escasas. Todo lo que sabemos hay que sacarlo de las declaraciones, demasiado escuetas, de Gál 1, 16-24. Los Hechos guardan un silencio absoluto sobre la actividad misionera de Pablo de que se hace mención en gálatas, y dan poca

información, la cual por otra parte, confrontada con las afirmaciones del propio apóstol, resulta históricamente insostenible.

Con todo, las afirmaciones escuetas, pero precisas hasta en los datos cronológicos y en los toponímicos, cuya exactitud corrobora el apóstol incluso con juramento (Gál 1, 20), dan a entender cuán pródigo en acontecimientos debió de ser dicho período. Aquel hombre, llamado a ser apóstol entre los paganos, renuncia a cualquier deliberación con los protoapóstoles jerosolimitanos, e inmediatamente se dirige a Arabia, o sea, a la región pagana situada al este del Jordán y al sureste de Damasco (Gál 1, 17). Es un error representarse esa estancia del apóstol allí, que debió durar de dos años y medio a tres años, como un tiempo de soledad monacal, durante el cual se habría preparado, con la meditación, a la actividad que había de desplegar más tarde. Este cuadro, fruto de la fantasía y coloreado con rasgos edificantes tomados del anacoretismo de la iglesia antigua, no está justificado por la autodeclaración de Pablo y se opone a la orden de predicar, clara y explícitamente expresada. ¡Cómo podía Pablo, que aguardaba para dentro de muy poco el fin del mundo y el retorno de Cristo, retrasar tanto el cumplimiento de su misión! Por otra parte Arabia no es una zona desértica y solitaria, sino un país poblado y transitado, como hoy, por beduinos, con famosas ciudades helenísticas, como Petra, donde residía Aretas IV, rey de los nabateos (desde el 9 a. C. hasta el 40 d. C.), mencionado por el propio Pablo en 2 Cor 11, 32, y también Gerasa y Filadelfia (la actual Amán). Por esto tenemos derecho a suponer, y esto aun cuando no se afirme expresamente, que Pablo anunció ya el evangelio en esa zona del actual estado jordano. Por lo visto no logró allí éxitos dignos de mención. El mismo no puede informar sobre la fundación de comunidad alguna y sin duda no es casual que tampoco los Hechos den mayor información sobre este primer período de misión. También es posible que la esterilidad de sus esfuerzos y las persecuciones de que sería objeto le forzasen a una brusca interrupción de su actividad y a emprender el camino de vuelta hacia Damasco (Gál 1, 17). Luego resultó que también allí el rey de los nabateos tenía apostado uno de sus funcionarios con el encargo de atraparle y Pablo, tras haber sido descolgado muro abajo en una espuerta y a

través de una ventana, no tuvo más remedio que darse a la huida precipitadamente (2 Cor 11, 32; cf. también Hech 9, 23 ss.). Así que Pablo tampoco pasó desapercibido en Arabia, por más que su predicación en aquel pueblo limítrofe, lindante con la Judea, provocó probablemente sobre todo oposición y persecuciones.

Sólo ahora, de dos a tres años después de su conversión, llega Pablo por primera vez a Jerusalén y toma contacto al menos con Pedro (Gál 1, 18), mejor dicho, como él mismo expresamente subraya, sólo con él, no con la primitiva comunidad y con el grupo de los primeros apóstoles (Gál 1, 19). El único objetivo de esa visita de dos semanas fue "conocer" a Cefas; no vio allí a ningún otro de los apóstoles, si se exceptúa a Santiago, el hermano del Señor.

¡Qué daría uno por saber algo seguro sobre ese primer memorable encuentro entre Pablo y Pedro, el discípulo que escuchó primero la llamada de Jesús! No es sorprendente que los investigadores hayan hecho todo lo posible e imaginable por sondear en esa oscuridad y sacar un poco de luz del más pequeño detalle que deja escapar la avara información paulina. Sin embargo el texto guarda silencio, y esto nos obliga a determinar con precisión cuáles son las suposiciones que están fundadas y cuáles no lo están.

Estamos sin duda en el derecho de afirmar que la sola determinación de Pablo de encontrarse con Cefas, que por aquel entonces era jefe de la primitiva comunidad, tiene suma importancia, y no hay duda de que entre ambos hubo un intercambio de puntos de vista sobre cómo había que entender el mensaje de Cristo, que constituía el centro de la vida de la primitiva comunidad y era lo que Pablo, según su peculiar talante, había predicado. Además es de suponer que las conversaciones, que ambos sostuvieron, no pudieron acabar en un conflicto, pues, cuando el tema lo exige, Pablo no tiene inconveniente en hablar de cosas por el estilo (cf. Gál 2, 11 ss.). Difícilmente se puede concebir, pues, que Pedro le cerrase el paso a Pablo y a su mensaje. Pero es igualmente inconcebible que la entrevista hubiese concluido con un acuerdo perfecto, pues en este caso resultaría inexplicable que Pablo se hubiese mantenido distanciado del círculo de los protoapóstoles. Al parecer, Pedro dejó hacer, pues, al nuevo evangelista, sin barruntar siquiera las ulteriores cuestiones que sólo paulatinamente fueron cobrando importancia y llegaron a ocu-

par el primer plano de la actualidad. Con todo esto hemos llegado al límite de lo que se puede suponer legítimamente, si no hemos ido todavía más allá. En todo caso hay que descartar como imaginaria la hipótesis frecuentemente expuesta y desarrollada, según la cual Pablo en este momento, aunque tarde, habría comprendido por fin la insuficiencia de su propio anuncio de Cristo, sólo ahora —¡después de tres años!— habría recogido la información que le faltaba y habría sometido su propia función apostólica al primado de los jerosolimitanos. Semejantes concepciones olvidan que todas las explicaciones que se dan en Gál 1-2, incluyendo la mención de su corta visita a Cefas, responden a un mismo principio: "Yo no lo recibí (mi evangelio) de ningún hombre, ni lo aprendí de nadie" (Gál 1, 12). No se puede hablar, pues, de un catecumenado tardío, ni de una especie de cursillo para misioneros, realizado bajo la dirección de Pedro.

Lo que hemos afirmado para el período de dos a tres años, anterior a la visita del apóstol a Jerusalén, vale también para los largos años que le siguieron y durante los cuales Pablo anunció el mismo evangelio, esta vez en Siria y Cilicia, su país natal, y, por consiguiente, sin duda también en la zona de Tarso. De nuevo sobre este punto disponemos sólo de una única información (Gál 1, 21; cf. con todo también Hech 9, 30). Sin embargo, del contexto se desprende que en este caso el trabajo fue coronado por el éxito: se fundó una primera comunidad. Pues la noticia de la actividad del que fue en otro tiempo perseguidor de los cristianos había llegado entonces también a oídos de los cristianos de Judea, para los cuales la persona de Pablo les era desconocida; en consecuencia ellos alabaron a Dios por ese cambio (1, 22-24; cf. también Hech 15, 23. 36. 41).

No sabemos cuánto tiempo se prolongó la actividad de Pablo en Siria y Cilicia. Lo único seguro es que aquel, a quien en los Hechos y en las cartas se le da repetidamente el nombre de Bernabé, le trajo de Tarso a Antioquía para trabajar juntos (Hech 11, 25 ss.). Con esto hemos pronunciado por primera vez dos nombres de enorme trascendencia para la historia del cristianismo primitivo. Antioquía junto al Orontes, capital de Siria, la tercera ciudad entonces de todo el imperio romano, en cuanto a número de habitantes, con medio millón, precedida sólo de Roma y Alejandría, había jugado ya un importante papel en el

cristianismo primitivo. Los comienzos de la comunidad critiana de allí se remontan a los judeo-cristianos helenistas expulsados de Jerusalén, de los que antes hemos hecho mención y cuya fe en Cristo se diferenciaba de la que profesaba la primitiva comunidad palestinense por su libertad frente a la ley judía.

Una antigua y no sospechosa tradición, conservada en Hech 11, 19-26, deja asentado este importante suceso. Es, por consiguiente, ahí donde, en época muy temprana y no primero bajo la acción de la predicación paulina, el cristianismo rompió el marco judío y alcanzó a los griegos. De una forma muy significativa surge allí por primera vez el nombre recién acuñado de "cristiano" (o sea, adepto a Cristo) para designar a los creyentes (11, 26). Esta denominación difícilmente pueden habérsela dado ellos a sí mismos, sino que deben habérsela aplicado personas pertenecientes al ambiente pagano, en el que ellos vivían, y les designa como un tercer grupo distinto de judíos y paganos.

Entre los fundadores de la comunidad antioquena hay que contar al citado Bernabé, judeocristiano helenista originario de Chipre, domiciliado en Jerusalén y provisto de bienes de fortuna, que durante bastante tiempo actuó como misionero, ya sea junto con Pablo, ya independientemente de él. Tenemos derecho a suponer que, junto con los partidarios de Esteban, tuvo que huir de Jerusalén y así llegó a ser misionero. Es cierto que los Hechos le atribuyen primero otro papel, el de delegado enviado por la primitiva comunidad jerosolimitana para inspeccionar la nueva comunidad de cristianos venidos de la gentilidad, que se había formado en Antioquía, y aprobar lo que en ella se había hecho, y esto ya inmediatamente después de la conversión de Pablo, de cuya anexión a la primitiva comunidad y a los protoapóstoles de Jerusalén fue intermediario (Hech 9, 27). No hay ni que decir que se trata de una construcción típicamente lucana, que no concuerda con Gál 1. El papel que, según la carta a los gálatas, e incluso también según los mismos Hechos, juega Bernabé, como compañero de misión del apóstol y enviado junto con él desde Antioquía a la asamblea jerosolimitana para tratar con los protoapóstoles, actúa contra esa construcción lucana.

En cambio es probable que a Bernabé le quepa el mérito de haber llevado a Antioquía (Hech 11, 26) al apóstol del

evangelio libre de la ley, un acontecimiento comparable tal vez a una coyuntura que se dio más tarde en la historia de la iglesia, cuando Schweizer Farel convenció a un personaje, también en este caso más importante que él, al reformador Calvino, a que fuese a su ciudad natal, Ginebra. Se puede barruntar fácilmente lo que significó para la comunidad antioquena la aparición de Pablo. Y a la inversa: Pablo, que hasta ahora ha misionado por su cuenta, sin un ambiente comunitario que le sirva de base, cuenta ahora con una comunidad, que se había comprometido con el evangelio que él predicaba. También esto merece ser tenido en cuenta. En todo caso, por un lapso de tiempo determinado, aunque limitado, Antioquía se convierte en el centro de operaciones de la misión paulina.

4

LA ASAMBLEA APOSTOLICA CELEBRADA EN JERUSALEN

¿Hubo una escisión en la iglesia de Cristo? La aparición de las comunidades helenísticas y el camino seguido por Pablo habían demostrado hasta qué punto estaba ya amenazada la unidad durante las primeras décadas. ¿Qué les importaba a las nuevas comunidades, pletóricas de vida, la primitiva comunidad, que, vuelta hacia atrás, todavía no había logrado realmente salir del reducto judaico, apenas se había sentido afectada por la persecución de los helenistas y, hasta el presente, vivía inmersa en la espera apocalíptica del fin del mundo y del futuro Mesías? Pero de idéntica manera ¿a los ojos de los judeocristianos jerosolimitanos no debían aparecer los helenistas como peligrosos extremistas y como herejes? ¿Podían unos y otros estar más cerca de la mutua denuncia de lesa comunión eclesial?

La asamblea celebrada en Jerusalén (hacia el 48 d. C.) demuestra que la unidad amenazada, de una manera sorprendente, no llegó a romperse, y que no se fue cada uno por su lado. Ella puede ser considerada con toda razón como el acontecimiento más importante de la historia de la primitiva comunidad. El mismo Pablo (Gál 2, 1-10), así como también los Hechos (cap. 15), informan sobre ella con todo detalle, y ambos, cada uno a su manera, reconocen su capital importancia: el informe paulino, tanto por el amplio espacio que le dedica, como porque refleja el modo profundo y sentido con que Pablo participó en ella y que se transparenta en la misma redacción del hecho; el relato lucano por la forma artística en que está escrito, y por el lugar que ocupa en el conjunto de los Hechos. Situado en el centro neurálgico del libro, desde allí lo domina todo y, como acertadamente se ha dicho, constituye

al mismo tiempo la línea divisoria de las aguas: hasta la asamblea todo gira en torno a la comunidad jerosolimitana y de sus figuras próceres, sobre todo Pedro; a partir de este momento todos ellos se esfuman y desaparecen tras el horizonte, mientras que Pablo entra en acción, y su obra constituye el tema exclusivo de la gran sinfonía.

Sin embargo, el relato de los Hechos no posee el valor propio de una fuente histórica. Prescindiendo de algunas indicaciones no intrascendentes sobre las motivaciones de la asamblea, que son confirmadas por la carta a los gálatas, desde el punto de vista del contenido tiene todos los visos de ser un producto literario de Lucas, compuesto en una época en que las luchas de antes hacía tiempo que habían cesado y aparecían únicamente como acciones perturbadoras sin importancia que, desde fuera, atentaban contra la unidad, fundamentalmente inconmovible, de la primitiva comunidad. El narrador no se dejó escapar la ocasión que se le brindaba de pintar aquella reunión como una formidable demostración de lo que era la única iglesia universal dirigida desde Jerusalén, y estructuró su relato en función de la concepción ideal que, en época muy posterior, tenía él de la iglesia y de su historia.

Ciertamente que, ya de entrada, podemos despedirnos de encontrar en el relato de Pablo la reseña completa y exacta de lo sucedido. El apóstol examina los sucesos de la asamblea un buen lustro más tarde, y lo hace en la situación conflictiva peculiar de la carta a los gálatas. Consiguientemente su informe está puesto al servicio de los principios apologéticos y polémicos con los que mantiene a raya a sus adversarios. Por más que lo esencial resulte ciertamente bien fundado y los pormenores aducidos merezcan crédito, sin embargo el informe es claramente un resumen de los hechos, redactado de cara a una situación posterior y, como si esto fuese poco, es sometido por Pablo a una constante actualización. No se debe al azar el que se vayan alternando declaraciones que informan sobre el pasado con otras que se refieren al presente y que interesan a los gálatas y a los agitadores que actúan en la comunidad; el frente de otro tiempo y el de ahora están superpuestos. A pesar de todo, no puede haber duda de que con Gál 2 disponemos de un informe auténtico sobre la asamblea, e incluso de que él constituye la única fuente utilizable desde el punto de vista histórico.

La presentación que hace Pablo de la asamblea apostólica nos permite constatar lo que la motivó. Los Hechos se encargan de confirmar esa constatación. Judeocristianos de estricta observancia, venidos de Jerusalén, hicieron irrupción en la comunidad antioquena y exigieron la circuncisión de los cristianos venidos de la gentilidad. Entablada una disputa sobre este punto, se decidió enviar a Pablo y Bernabé a Jerusalén, con el fin de esclarecer la cuestión con los protoapóstoles. Esta decisión por sí sola, y con mayor razón el desarrollo de las negociaciones que tuvieron lugar allí, dejan en claro que no cabe considerar a aquellos perturbadores como enviados oficiales de los protoapóstoles y de la comunidad jerosolimitana, aun cuando ellos se hubiesen hecho pasar como tales. Ciertamente que Pablo los hubiera designado como tales, de la misma manera que, al examinar el conflicto que tuvo más adelante con Cefas, habla abiertamente del "grupo de Santiago" (Gál 2, 12), y no se hubiera limitado a llamarles "falsos hermanos que se infiltran solapadamente" (Gál 2, 4). En el supuesto de que en Antioquía el fuego de la discordia hubiese sido atizado directamente por los dirigentes de la primitiva comunidad, el envío de Pablo y Bernabé hubiese quedado perfectamente motivado por el solo deseo de protestar contra las arbitrariedades por parte de los protoapóstoles. Pero de esto las fuentes no insinúan nada. Sin embargo, todavía se nos haría más incomprensible el hecho de que los que Pablo denomina "columnas" de la primitiva comunidad, es decir, Santiago, Cefas y Juan, en el transcurso de la asamblea reconocieron el derecho de Pablo a predicar entre los paganos el evangelio libre de la ley. Resulta imposible que, poco antes de esto, fuesen capaces de enviar como delegados a Antioquía, con un encargo oficial, a aquellos judeocristianos, para dejarles luego en la estacada durante la asamblea. Al menos, tanto el informe paulino, como incluso el lucano, hubieran mencionado el viraje que dieron los jerosolimitanos. Por consiguiente los agitadores antioquenos no pudieron ser más que judeocristianos de la corriente extrema legalista, los cuales constituían un frente especialmente activo que se oponía al pagano-cristianismo, el cual por su parte se había ido robusteciendo entretanto. Lo que ellos pretendían con su conducta, lo señala Gál 2 categóricamente: "para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de

reducirnos a esclavitud" (Gál 2, 4); en este sentido participan de la mentalidad de los judaizantes que actuaron más tarde en Galacia. Para los agitadores de Antioquía esto viene a decir: basados en sus propias observaciones se proponían lograr uno de dos objetivos: o sumisión de los cristianos de origen pagano a la primitiva comunidad, muy estrechamente uncida todavía a la ley, o, en caso contrario, denuncia de la comunión eclesial. Para Pablo con esto estaba en juego la "verdad del evangelio" y la "libertad" de la fe.

Con todo esto la obligación veterotestamentaria y judía de circuncidarse recuperó su posición neurálgica, como cuestión decisiva en la confesión de fe. Según toda probabilidad, durante los años precedentes el conflicto habría ido fraguándose sordamente en el interior de las comunidades, tanto de origen judío como pagano, sin que, por lo demás, la cuestión hubiese sido planteada abiertamente y luego resuelta. Ahora, con ocasión de la asamblea, la cuestión entra en la agenda en lugar prioritario y el mismo Pablo la considera así de entrada; pues, por propia iniciativa y de una forma sobradamente provocativa, se hace acompañar a Jerusalén por un griego incircunciso, que sería más tarde colaborador suyo, Tito. En la asamblea le hacen en seguida a Pablo la enérgica demanda de que lo cincuncide, deba esto ser entendido como un ultimátum o como un compromiso. Pero Pablo ni por un instante cedió (Gál 2, 5).

Nosotros hoy apenas podemos comprender que en la primitiva iglesia se hubiese podido entablar una disputa tan acalorada, justamente sobre semejante disposición arcaica y ritual del antiguo testamento. Ya en la generación postapostólica la cuestión dejó muy pronto de contar, y así incluso los Hechos, por ejemplo, sólo la citan entre las causas que, esgrimidas por unos pocos fariseos de cortos alcances, motivaron la asamblea, sin que de ello se vuelva a decir una sola palabra en el transcurso de las negociaciones; tampoco el nombre de Tito vuelve a sonar en los Hechos a propósito de este asunto. Podemos formular, en consecuencia, la siguiente pregunta: ¿cómo pudo prender el fuego de la lucha, nada menos que por el evangelio y por la fe, en el suelo de la comunidad cristiana, a raíz de la cuestión sobre si había que conservar o había que abandonar de una vez para siempre esa antigua ceremonia de

tan poca importancia, que ni siquiera el judaísmo helenístico liberal de la diáspora había mantenido? A esa pregunta sólo cabe contestar: tanto para el judaísmo como para el judeocristianismo estricto, la circuncisión constituía el signo inalienable de la alianza, otorgado por Dios a Abrahán desde tiempo inmemorial para su descendencia, y aseguraba a los judíos su pertenencia al verdadero pueblo de Dios. Se le consideró como el "sello de la elección" (Rabbí Aquiba), como profesión de fe y acto de obediencia a la ley divina de santidad y a la obligación de vivir segregado del entorno pagano. Para la primitiva comunidad, todavía estrechamente ligada a la ley, con la obligación de circuncidarse estaba en juego nada menos que la mismísima continuidad de la historia de la salvación y, consiguientemente, se planteaba con toda su fuerza la cuestión de si era o no legítima su pretensión de ser —ellos, los cristianos— el auténtico Israel, en sustitución de los judíos, que habían rechazado a su propio rey-Mesías prometido.

En la historia de las religiones y de la iglesia ocurre con frecuencia que cuestiones de una importancia y de un alcance bastante fundamental se actualizan por medio de ritos o símbolos, cuyo significado las generaciones posteriores apenas pueden llegar a comprender. En los primeros tiempos de la iglesia y de su misión, con la cuestión de la circuncisión se ventilaba, en realidad, el problema de la historicidad de la fe, que era de vital importancia, tanto para el judaísmo, como para el cristianismo. Ese elemento capital de la historia pertenece a la esencia de ambos. Y, por esto, ni unos ni otros se consideraron nunca como un grupo religioso, en el que uno entra porque quiere, y cambia cuando quiere. En el ámbito helenístico-oriental esto era muy posible; incluso se llegaba a realizar varios ensayos para acertar con el camino mejor.

Por consiguiente, los modernos conceptos de "abandono" de una confesión y "paso" de una confesión a otra, en el fondo, no son aplicables a la relación entre judaísmo y cristianismo, como tampoco es aplicable a Jesús la categoría de "fundador de religión". Echando mano de la célebre frase de Pascal, podemos decir que ahí se anuncia el descubrimiento de que el Dios de la fe cristiana es también "el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" y no el "Dios de los filosófos". Partiendo de ahí comprenderemos que

con aquella cuestión que, por trasnochada que parezca, se debatió en la asamblea apostólica, lo que estaba en juego era la unidad del pueblo de Dios y de su historia, e incluso, de una manera más general, todo el problema de la salvación. Bajo esta perspectiva no cabe considerar a los adversarios de Pablo como unos puros ritualistas duros de mollera, ni a él mismo como a un novador terco y cerrado a toda solución de compromiso en asuntos de poca monta. El se las tenía que haber con los mismos problemas que sus adversarios, pero les daba soluciones fudamentalmente distintas.

Antes de proseguir exponiendo el desarrollo y los resultados de las negociaciones que tuvieron lugar en Jerusalén, es menester que planteemos previamente la cuestión del carácter de la reunión, y del papel que desempeñaron los que en ella participaron. Como quedará en seguida de manifiesto, esta cuestión toca importantes aspectos de la estructura jurídica de la antigua iglesia, de la función apostólica, de la tradición y de la autoridad doctrinal, que desde entonces han continuado siendo cuestiones decisivas de la iglesia y de la comprensión que ella tiene de sí misma. La carta a los gálatas nos permite dar una respuesta a estas cuestiones controvertidas que, ciertamente, también en este punto ha de hacer de nuevo patentes las diferencias con respecto a la presentación lucana. Intencionadamente, ya de entrada, hemos hablado de *asamblea apostólica*, y hemos evitado la expresión tradicional de "concilio apostólico", porque ésta, por lo que se refiere, tanto a la convocación y dirección de la convención, como a la proclamación de sus decisiones, sugiere espontáneamente falsas concepciones del derecho eclesiástico y de la jerarquía de tiempos posteriores.

El informe de los Hechos ha favorecido, hasta un cierto punto, esta concepción que está todavía en boga en la investigación más reciente. Pues en él los protoapóstoles jerosolimitanos y los ancianos constituyen, de hecho, la autoridad competente y son los portavoces, como al final es también en su nombre como sale hacia las comunidades de Antioquía, Siria y Cilicia el "decreto apostólico", que sólo mencionan los Hechos (15, 22-29). En cambio, Pablo y Bernabé figuran exclusivamente como los que informan de las maravillas que Dios ha obrado entre los paganos, sin que se les presente pronunciando ningún discurso.

A esto hay que añadir —y esto es típico de la forma lucana de concebir la historia— que el informe de ellos no hace sino confirmar el hecho de que el paso decisivo hacia la misión entre paganos no se dio únicamente gracias a ellos, sino que fue debido también a la intervención del protoapóstol jerosolimitano Pedro. En su discurso previo (Hech 15, 7-11) afirma Pedro taxativamente que, tiempo atrás por primera vez y de acuerdo con la voluntad de Dios, por su propia boca había sido anunciado el evangelio a los paganos; con estas palabras alude a la extraordinaria conversión del centurión pagano Cornelio (Hech 10, 1-11, 18), descrita anteriormente de una forma amplia y programática. Por fin se menciona a Bernabé y Pablo junto con otros enviados, los cuales, por encargo de los apóstoles, pero no en calidad de apóstoles, han de transmitir dicho "decreto" a las comunidades de origen pagano.

Aquí de nuevo caemos inmediatamente en la cuenta de hasta qué punto se subraya la posición de la primitiva comunidad jerosolimitana y su función directiva, a costa de los antioquenos, cosa que no hay modo de poner en armonía con el informe auténtico de Gál 2. Ciertamente, los Hechos tampoco dejan lugar a duda sobre que la iniciativa en orden a la asamblea partió de Antioquía; sería, pues, del todo inadmisible suponer, como se ha hecho, que de alguna manera Pablo y Bernabé fueron "citados", como si dijéramos, oficialmente por una instancia superior a ellos: la de los protoapóstoles (contra Stauffer).

De la carta a los gálatas no se desprende nada que se parezca a esto. La fórmula usada al comienzo del relato paulino —"y subí (a Jerusalén) movido por una revelación" (Gál 2, 2)— no puede, en ningún caso, ser interpretada como si por fin ahora (¡tras unos 17 años de actividad como misionero!), gracias a una revelación divina, hubiese Pablo descubierto la autoridad superior de los protoapostóles, llamados al comienzo, sobre un apostolado que sólo más tarde se le había otorgado a él, y como si él ahora finalmente se hubiese sentido dispuesto a someter su persona y su evangelio a la decisión —la única competente— de los jefes de la iglesia jerosolimitana, sin descartar la posibilidad de tenerse que plegar a una eventual negativa de ellos. Prescindiendo de otras posibles consideraciones, tal interpretación ha perdido de vista todo el contexto de Gál 1-2. Como ya vimos, según la mentalidad de Gál 1, 12, esto

quiere decir: en la asamblea los mismos protoapóstoles reconocieron los 17 años durante los cuales Pablo se mantuvo estrictamente independiente con respecto a Jerusalén, y su libertad de anunciar el evangelio a los paganos. Es cierto que Pablo refiere lo siguiente: "...les expuse el evangelio que proclamo entre los gentiles, en particular (¿en una reunión reservada a ellos?) a los notables, por miedo de correr o haber corrido en vano" (Gál 2, 2). Con todo, esta frase no significa ciertamente que él esté dispuesto, en caso de que las autoridades lo reclamen, a renunciar absolutamente al mensaje, que Dios, y no los hombres, le confió, o bien a plegarse a sus deseos. Pero sí que expresa su aprensión: hay pocos a quienes la unidad de la iglesia de judíos y gentiles les preocupe como a él, y por esto justamente teme que a los cristianos de origen pagano se les pueda negar la comunión eclesial. El no estaba dispuesto a asegurar la unidad de la iglesia a costa de la verdad del evangelio (Gál 2, 5).

La afirmación, aún recientemente sostenida, de que Pablo con su ida a la "asamblea" habría emprendido su "viaje a Canossa" (Stauffer), está claramente fuera de lugar. Y lo mismo se diga de otras afirmaciones por el estilo: que ya antes, con la visita de dos semanas a Cefas, habría traicionado sus propios principios, y que esto no pudo camuflarlo más tarde, echando mano de expresiones veladas que lo dejan medio al descubierto y apelando a una "revelación". Con mayor razón delataría una actitud de sometimiento el hecho de haber aceptado, como él mismo reconoce, que los cristianos de origen pagano abonasen a Jerusalén un "impuesto" regular, cuyo verdadero carácter jurídico trata de paliar con la supuesta "colecta".

De esta forma lo único que se hace es desfigurar groseramente la intención de todo el informe paulino y, queriendo o sin querer, se le señala como embustero. Con el agravante de que esto lo hubiera hecho Pablo en presencia de sus adversarios de Galacia, a los que les hubiera faltado tiempo para echarle en cara que había falseado el verdadero estado de la cuestión. No hay duda de que semejante interpretación entiende mal la frase que se halla al comienzo del informe paulino. Con el término "revelación", y de acuerdo con el uso corriente también fuera de este pasaje, en Gál 2, 2 se quiere expresar una "orden" divina del género de las que, en las reuniones de los primitivos

cristianos, eran comunicadas públicamente por boca de los profetas (cf. Hech 13, 2). Es así como él comprendió que se le ordenaba emprender el ciertamente no fácil camino hacia Jerusalén. Esto lo refiere expresa y exclusivamente a sí mismo, no a Bernabé. Pero esto no significa que, incluso acompañándole otros que pensaban como él, se presentase en Jerusalén como un solitario y con el único bagaje de las concepciones teológicas más suyas. Su forma de expresarse se explica muy sencillamente, si se tiene en cuenta que en la asamblea él fue, por lo visto, el portavoz y la figura auténticamente indiscutida y, además, en la situación en la que más tarde escribe la carta a los gálatas, ha de defenderse a sí mismo y no a sus acompañantes. Sin embargo, junto con la defensa de su propia causa, tenía el deber de representar, como delegado que era, los intereses de las comunidades de origen pagano (sobre esto cf. también Hech 15, 2 s.), al igual que Bernabé, que Gál 2, 9 menciona como colega cuando la conclusión del acuerdo. Queda, pues, excluida la hipótesis de un puro dar cuenta por parte de ambos a los únicos que estaban revestidos de autoridad apostólica y a los que ellos estaban sometidos. Más bien hemos de formarnos la imagen de una asamblea en la que todas las comunidades cristianas —las de origen judío y las de origen pagano— se encontraban a la par y gozaban de los mismos derechos, por más que los antioquenos y el mismo Pablo no dejasen de apreciar en su justo valor la posición peculiar de Jerusalén y de los protoapóstoles en el conjunto de la iglesia. Pero aquí conviene trazar muy bien la línea divisoria entre la importancia indiscutida que se les reconocía, y que históricamente está bien fundada, y una autoridad sin límites ni medida, que Pablo jamás hubiera estado dispuesto a concederles. Así habla él de distintas formas, pero sin ningún ribete de ironía, de los "que gozaban de prestigio", de los "que eran considerados como columnas" (Gál 2, 2. 6. 9), pero al mismo tiempo rechaza claramente una autoridad formal fundada, por ejemplo, en el hecho de haber sido los discípulos que siguieron al Jesús terreno ("qué es lo que antes habían sido, no me interesa": Gál 2, 6).

Poco es lo que Pablo nos da a entender sobre el curso de las negociaciones que se desarrollaron durante la asamblea. Con todo, su informe deja entrever que el acuerdo no se alcanzó en seguida tras las primeras escaramuzas,

pero que con la exposición de su evangelio de la gracia soberana de Dios, que, rompiendo con los moldes de la ley y abatiendo las fronteras que se habían mantendo erguidas y que separaban a judíos y gentiles, abrazaba a todos, convenció a los protoapóstoles; ellos dieron libertad completa para predicar el evangelio a los gentiles (Gál 2, 6). No hay razón para suponer que su aprobación equivale a un dejar hacer, arrancado a la fuerza, una concesión de la política eclesiástica. Como Pablo añade expresamente, su consentimiento tuvo lugar cuando se dieron cuenta de que *la gracia de Dios le había dado a él plenos poderes para* proclamar el mensaje entre los paganos, de la misma manera como lo había hecho con Pedro en orden a ejercitar el apostolado entre los judíos (Gál 2, 7). Así, con un apretón de manos por ambas partes (Gál 2, 9), se selló la unidad de la iglesia.

Sin duda que los jerosolimitanos no llegaron a hacer completamente suyo el evangelio paulino con todas sus consecuencias. Parece como si haber penetrado en la maravilla de la obra de Dios hubiese contribuido al logro del acuerdo más que los argumentos puramente teológicos. Así no tenemos derecho a suponer, sin más, que los jerosolimitanos compartían con Pablo los descubrimientos que sobre la iglesia como nueva creación de Dios, en la que no hay judío ni pagano, sino que todos forman en Cristo una sola cosa (Gál 3, 28), había hecho él desde su conversión y vocación, de una forma que apenas dejaba lugar a duda, y que más tarde había desarrollado en sus cartas. Para las comunidades judeocristianas y para la predicación en ambientes judíos había que decir, más bien, que lo hasta entonces válido seguía en vigor, y los mismos antioquenos, por lo visto, no quisieron ni pudieron conseguir más. Con todo, habían liberado de hecho el evangelio de las limitaciones judías, ante todo para su propio campo de misión, pero en cierto sentido también para el ámbito judío-cristiano, puesto que la manera judía de entender la ley, la historia de la salvación y el pueblo de Dios, que no soportaba junto al suyo ningún otro camino de salvación, había recibido una herida de muerte.

La escueta frase "nosotros hacia los paganos, ellos hacia los judíos" (Gál 2, 9) fue, sin duda, formulada en función del acuerdo logrado. No es posible entender su sentido a la primera. ¿Debía referirse a una demarcación geográfica

de los territorios de misión? Difícilmente; pues en este caso los jerosolimitanos hubieran debido limitarse a actuar en Jerusalén y Judea y dejar todo el resto del mundo, comprendida la gran diáspora judía, a la misión de los étnicocristianos. Además, tampoco en este caso hubiera podido jamás Pedro ir más allá de los límites convenidos y llegar hasta Roma. Pero una interpretación puramente etnográfica de la frase también resulta inviable. Según ésta, Pablo y sus compañeros debían predicar en adelante en el mundo sólo a un auditorio pagano, mientras que para los judíos estaba prevista una misión de otro tipo, al estilo jerosolimitano. Prescindiendo de la imposibilidad práctica de semejante solución, en este caso, al proseguir Pablo en su tarea misional posterior predicando a menudo en las sinagogas de la diáspora, hubiese contravenido abiertamente el acuerdo. En consecuencia, no podemos apurar la expresión, sino que es menester referirla a la manera peculiar que, de hecho, revestía la predicación de unos y otros. En este caso la frase sólo podía significar que la misión étnicocristiana había de proseguir su camino sin estorbos de ninguna clase y que por ambas partes había que renunciar a la rivalidad y a la competencia dentro del ámbito de misión propio de los otros.

A pesar de todo, el convenio deja abiertas importantes cuestiones, como había de manifestarse algún tiempo después de la asamblea con ocasión del conflicto que surgió en Antioquía entre Pablo y Pedro. Estas se referían al trato, especialmente al que tenía lugar en los ágapes o comidas comunitarias, entre judeocristianos y cristianos venidos de la gentilidad pertenecientes a comunidades mixtas, cuestión ésta que afectaba profundamente a su vida cultural. A los judíos les estaba rigurosamente prohibido comer junto con paganos en una misma mesa. Incluso los judeocristianos, tanto antes como después, se sintieron obligados a esas prescripciones rituales. En las negociaciones de la asamblea este problema no había sido abordado todavía. No obtante, el acuerdo conseguido, aun contando con todas las diferencias, ha de ser considerado, desde el punto de vista de la historia de la iglesia, como un importante paso hacia adelante. El representó para los protoapóstoles jerosolimitanos una opción valiente, que los honra. Justamente por la discreción con que se fija ante todo en lo esencial y con que, por esto mismo, se hace necesariamente cons-

ciente de su carácter transitorio y limitado, dicha opción tiene derecho a que se la considere como una auténtica decisión eclesial.

No hemos hablado todavía aquí de una determinación de la asamblea, acerca de la cual los Hechos guardan silencio, pero que Pablo menciona al final de su informe: "*sólo que nosotros debíamos pensar en los pobres, cosa que he procurado cumplir con esmero*" (Gál 2, 10). No nos damos cuenta inmediatamente de la importancia de esa disposición, al parecer insignificante, pero ya la letra tal como suena y, más aún, los fragmentos de las cartas que más tarde escribirá Pablo a los corintios (1 Cor 16; 2 Cor 8 y 9) y a los romanos (15, 25-32), muy pormenorizados y notablemente cargados de contenido teológico, nos permiten descubrirlo. Lejos de ser una simple medida general de caridad, que todas las comunidades por igual debían aceptar (en la línea de una asistencia a los necesitados que habría que promover en todas las comunidades o incluso como una especie de "ayuda para el tercer mundo"), esta "colecta" constituía una ayuda prestada a las comunidades étnicocristianas y destinada particularmente a la primitiva comunidad de Jerusalén. No es claro el papel que jugaban aquí determinadas situaciones críticas desde un punto de vista social. Sin embargo, el interés enorme con que Pablo y sus comunidades de Galacia, Macedonia y Grecia, asumieron ese deber, habla por sí solo contra una interpretación meramente caritativa. Y la expresión "los pobres" tampoco lo afirma necesariamente. En el lenguaje del judaísmo tardío y del cristianismo primitivo este nombre no sólo designa a los económica y socialmente débiles, sino que es un término religioso tomado del judaísmo, un título honorífico del verdadero Israel, que espera la ayuda definitiva de Dios. Aplicado a la cuestión de la colecta, esto significa: las prestaciones de las comunidades étnicocristianas, aunque debían juntamente aliviar las necesidades materiales, iban destinadas a la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, básicamente por razón de la posición indiscutida que seguía ocupando desde el punto de vista tanto histórico como de la historia de la salvación; querían expresar la gratitud por las bendiciones que de ellos habían redundado al mundo (Rom 15, 27). Se ha pretendido interpretar erróneamente la colecta conforme al modelo del tributo para el templo de Jerusalén, que se percibía anualmente de

todos los judíos de la diáspora. La concepción de un tributo empalmaría necesariamente con la idea de un primado jurídico de la primitiva comunidad. Pero a esa concepción se opone el hecho de que la colecta no constituía una prestación regular; por otra parte Pablo, al designarla, evita los términos jurídicos, y esto siendo así que echa mano de muy variadas expresiones, como son: comunión, prueba de generosidad, servicio en favor de los santos, acción de gracias, coherencia de la profesión del evangelio de Cristo. En cambio, es cierto que la colecta debía sellar la unidad de la iglesia históricamente fundada y compuesta por judíos y gentiles, la igualdad de derechos de todos sus miembros y con esto al mismo tiempo la legitimidad del evangelio, libre de la ley. Sólo así se explican la inversión de dinero y el celo que desplegaron más tarde en favor de la colecta las comunidades del campo paulino de misión y, al mismo tiempo, el enorme esfuerzo organizador y la cantidad de reflexiones teológicas que el apóstol les dedica en sus cartas. Y no hay que olvidar el hecho de que la historia y la suerte final de Pablo, de la cual todavía habrá que hablar, está extrañamente ligada a la colecta.

De todo esto, que acabamos de sacar de la carta a los gálatas, el informe de los Hechos no nos permite descubrir nada: ni la importancia del problema de la cincuncisión, ni la lucha de Pablo por la verdad y libertad de su evangelio. En la versión lucana son más bien Pedro y Santiago los que hacen en seguida uso de la palabra y pronuncian discursos largos y bien estructurados en la línea de un "paulinismo" tardío y vulgarizado, y se muestran partidarios de que no se les imponga sin más ni más a los paganos el yugo de la ley, que ni siquiera los judíos de nacimiento son capaces de soportar. Bastaría con que, manteniéndose dentro de un mínimo de exigencias, se les obligase también a los étnicocristianos a unos pocos preceptos morales y rituales de la ley mosaica, en concreto "a abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza" (Hech 15, 29). Este es el contenido del "decreto apostólico" (Hech 15, 23-29), propuesto en esta ocasión por Santiago, refrendado por los apóstoles y ancianos y enviado luego a las comunidades establecidas en Antioquía, Siria y Cilicia. Recoge una serie de disposiciones que debían hacer posible la convivencia, en una misma comunidad, de cristianos procedentes del

judaísmo y del helenismo. Es cierto que también Lucas cita de paso una colecta para Jerusalén (Hech 11, 27 ss.; 24, 17), pero no en el contexto de la asamblea y de la misión paulina entre paganos; sobre su importancia guarda absoluto silencio. Los problemas y las resoluciones de otro tiempo se han esfumado por completo.

Del informe paulino se puede sacar con seguridad que el referido "decreto apostólico" no puede haber formado parte de las conclusiones de la asamblea. Se dice expresamente en Gál 2, 6: "los notables no me impusieron nada" (nótese también el "sólo" de Gál 2, 10). Además, después de semejante conclusión, no se hubiera podido llegar a un conflicto sobre las comidas en común, como el que poco después surgió en Antioquía entre Pablo por una parte y Pedro y Santiago por otra (Gál 2, 11-14). Y finalmente, era de esperar que el mismo Pablo, al abordar más tarde —en la primera carta a los corintios— la cuestión de la impureza y de las viandas ofrecidas a los ídolos, se habría referido al decreto, en cuya aprobación y publicación él, al parecer, habría intervenido personalmente. Y sin embargo no ocurre nada de eso. Por consiguiente, o bien el documento fue aprobado, sin intervención de Pablo, cuando en las comunidades mixtas se planteó la cuestión de las comidas en común, o bien —hipótesis avalada por las razones de más peso— dicho documento refleja la praxis con la que Lucas se encuentra en las comunidades de su tiempo, o sea, a finales del siglo primero. En línea con la visión personal de Lucas, el decreto, redactado en un estilo seco y ritualista, y en el que no queda ni rastro de la grandeza y la envergadura de las decisiones realmente tomadas en la asamblea, debía poner de manifiesto su constante empeño a favor de la unificación entre el judaísmo y la iglesia. La superioridad del informe paulino queda, pues, nuevamente confirmada.

El resultado de la asamblea apostólica, tan importante teológicamente como desde el punto de vista de la historia de la iglesia y del mundo, deja una cosa en claro: la unidad de la iglesia no se rompió. En Jerusalén se conjuró el peligro de que la primitiva comunidad se encastillase, convirtiéndose en una secta judía, y el cristianismo se disolviese en una multitud de asociaciones mistéricas al margen de la historia.

EL PRIMER VIAJE A CHIPRE Y ASIA MENOR. EL CONFLICTO DE ANTIOQUIA

Si nos atenemos a los Hechos, ya antes de la reunión celebrada en Jerusalén debe haber emprendido Pablo, junto con Bernabé, un primer viaje misional a Chipre y a la parte meridional del Asia menor (Hech 13-14). Según el esquema, lleno de lagunas, de Lucas, que ignora la misión de Pablo en Arabia, Siria y Cilicia, se trata del primer viaje, hablando en términos absolutos. Este viaje no ha dejado huella en las cartas del apóstol; así que en este punto no podemos recurrir sino a los Hechos. En contra de lo que afirman algunos investigadores, no hay razón suficiente para considerar este viaje como una pura construcción lucana y, al mismo tiempo, como un modelo de campaña misional paulina. Pero todavía se puede aceptar menos la tendencia a colmar aquí sin más las lagunas biográficas de las cartas paulinas con un fácil recurso a los Hechos. Y esto vale también para la cronología del viaje. El relato de Gál 1, escueto pero preciso en sus indicaciones cronológicas y topográficas, no hace mención de él; tampoco deja sitio para él en el período que precede a la asamblea apostólica. De ahí se desprende que el autor de los Hechos ha seguido un falso orden por lo que se refiere a la datación. Dentro de la estructura de su obra histórica, el relato del viaje constituye el oportuno trasfondo para la descripción de la asamblea misma (Hech 15, 4), y los discursos de Pedro y Santiago allí conservados, así como el "decreto", proporcionan, a partir de este momento, a la acción misionera de los antioquenos entre los paganos una completa legitimación por parte de los protoapóstoles. En realidad, el viaje debe haberse realizado a continuación de la asamblea jerosolimitana. En este caso la asamblea

no cerró la gran empresa misional que realizaron en común Pablo y Bernabé, sino que puso en marcha su actividad, al paso que les guardaba las espaldas con respecto a Jerusalén. Es también comprensible que el objetivo del viaje fuese Chipre, la patria de Bernabé, y las vecinas regiones del sur de Asia menor, las cuales, debido a las numerosas y nutridas colonias judías, ofrecían una plataforma apta para la predicación.

Examinados uno por uno, los datos que proporcionan los Hechos no poseen todos el mismo valor. De ahí que, a base de ellos, no sea posible lograr una imagen históricamente segura. Los hay dignos de crédito, pero no pasan de ser indicaciones escuetas, de las que no es posible exprimir gran cosa, sobre las distintas etapas. Señalan el itinerario: de Antioquía de Siria, pasando por la población costera de Seleucia, situada no lejos de la primera, se dirigen a Chipre (Salamina, Pafos); luego pasan a tierra firme en Asia menor (Perge) y van en dirección norte hacia Iconio, Listra y Derbe; de aquí, haciendo las mismas paradas, vuelven a la costa y emprenden el viaje de retorno al punto de partida, Antioquía de Siria, sin hacer ninguna otra escala. Sin embargo, el esquematismo de ese esbozo queda roto por determinadas escenas de índole legendaria, desarrolladas con gran lujo de detalles, y por amplios discursos. Pertenece al primer grupo el drástico relato de la maldición de un hechicero judío llamado Bar-Jesús (Elimas), un mago de la corte en Chipre del procónsul romano, Sergio Paulo. El hechicero quiere impedir que el procónsul se convierta gracias a la intervención de Pablo, pero lo que consigue es que, con su propio castigo, el procónsul quede impresionado y finalmente crea (Hech 13, 8-12). Igualmente legendario es el relato de Hech 14, 8-18 sobre la curación de un tullido, la cual produce un impacto tan profundo en la población pagana, que llegan a imaginarse que los dioses en persona, concretamente Zeus y Hermes, se han disfrazado para visitarles. Reconocemos en el relato el antiguo tema de la conocida saga de Filemón y Baucis. Ambos misioneros cristianos han de echar mano de una energía extrema para mantener a raya el entusiasmo de la muchedumbre; mientras tanto ha llegado un sacerdote de Zeus, con toros y guirnaldas, y se dispone a ofrecer un sacrificio. El anuncio del verdadero Dios, en contraste con la práctica idolátrica, no hace sino excitar más todavía el entusiasmo

del pueblo, hasta que, a consecuencia de una campaña difamatoria provocada por algunos judíos, se convierte bruscamente en furor persecutorio: Pablo es lapidado, arrastrado fuera de la ciudad y dejado allí como muerto. En este relato, que abarca dos capítulos, se introducen algunos discursos de Pablo: una primera larga y típica predicación misional tenida en Antioquía de Pisidia (Hech 13, 16-41), una segunda en Listra dirigida a los paganos, igualmente típica y adaptada a la situación (Hech 14, 15-17), y durante el camino de vuelta unas palabras para animar a los cristianos de las poblaciones que atravesaban (Hech 14, 22) y cuyas comunidades dejaban organizadas ambos misioneros por medio de la designación de ancianos.

Si es verdad que los relatos de los Hechos son documentos importantes, no lo son sin más para la historia de Pablo, sino para lo que más tarde se pensaba de él y de su obra y con más razón para el arte narrativo, marcadamente estilizado, de Lucas y también para las concepciones de su tiempo. La figura de Pablo, que nos es familiar por sus cartas, sólo llegamos a reconocerla a retazos en estos fragmentos de los Hechos. Tampoco la concepción de comunidad subyacente a ellos se compagina con la organización que nos es conocida por las comunidades genuinamente paulinas de los primeros tiempos. Así resulta sumamente escaso lo históricamente seguro que dichos relatos nos facilitan sobre el viaje misional de Pablo y Bernabé.

Merece especial atención la mención de un tal Juan Marco (Hech 12, 12), originario de Jerusalén, que, aunque marginal y no del todo clara, nos sale al paso reiteradamente en los relatos de los Hechos. El habría acompañado a los dos misioneros en calidad de ayudante durante una buena parte del camino (Hech 13, 5), pero luego, intempestivamente y por motivos que no se precisan, desde Perge habría regresado a Jerusalén (Hech 13, 13). Acerca de él habría surgido un conflicto entre Pablo y Bernabé, que habrían acabado por separarse: al emprender la siguiente gran campaña misional en Asia menor, Pablo se habría negado a que él les acompañase, mientras Bernabé le habría tomado consigo para su nuevo viaje a Chipre (Hech 15, 39). Difícilmente puede esta noticia carecer en absoluto de fundamento; pero los verdaderos móviles del conflicto se esconden, al parecer, en la trastienda.

Se ha llegado a sospechar con razón que tras esta disputa, que no deja de ser decisiva, se agazapa una alusión inequívoca a otro importante conflicto que Lucas silencia, pero del que Pablo hace exacta mención, al presentar su ya citada disputa con Pedro en Antioquía, durante la cual ya no tenía a su lado a Bernabé, su antiguo compañero de fatigas. Cuenta Gál 2, 11-21 que él —Pablo— plantó cara a Cefas, porque éste, durante una estancia suya en aquella comunidad, integrada por judíos y gentiles, al comienzo no titubeó en participar de las comidas comunitarias (al celebrar la cena del Señor), pero luego, cuando "algunos del grupo de Santiago" llegaron de Jerusalén, dejó de participar en ellas por miedo a los judíos. Y no sólo Pedro, sino también los restantes judeocristianos, incluido Bernabé, se sometieron de nuevo a la legislación ritual judía. Pablo califica duramente esta conducta como "simulación" (Gál 2, 13), la denomina "desviación de la verdad del evangelio" (Gál 2, 14) y reproduce —incluso en estilo directo— lo que él le espetó a Cefas en presencia de la comunidad entera (Gál 2, 14-21). No se trata ciertamente aquí de una reproducción estenográfica; es normal que, al querer actualizar el acontecimiento, adaptándolo a los gálatas, a medida que avanza el discurso, las frases tengan cada vez menos relación directa con la situación antioquena. Pero esto nos permite entrever con mayor claridad, si cabe, que en aquella ocasión estaba en juego nada más y nada menos que el mensaje de Cristo y la misma fe. Para él, el conflicto no consistía en una insignificante divergencia de pareceres, en cuyo caso él debía estar dispuesto a llegar a una fórmula de compromiso. Más bien da a esta cuestión una importancia fundamental que lo abarca todo. Conforme a las palabras de Pablo, con su manera contradictoria de proceder, Pedro desmiente la verdad de que, ante Dios, el hombre llega a ser justo no mediante las obras de la ley, sino sólo por la fe en Cristo. Y esto porque a la postre reconoció que las disposiciones de la ley judía le obligaban tanto a él como a los demás judeocristianos, y con esto forzaba también a los cristianos de origen pagano a someterse a las costumbres judías. Toda recaída en el legalismo equivalía para Pablo a declarar que la fe, que se apoya sólo en Cristo, era pecado, y que Cristo era un servidor del pecado. Pero en realidad lo que es pecado es el retorno a

la ley, que ha quedado anulada con la muerte de Cristo en cruz, y el abandono de la vida nueva inaugurada por Cristo.

Aunque Pablo era claramente de la opinión de que Pedro y los demás judeocristianos, no sólo habían vuelto la espalda al evangelio, sino que habían ido contra lo acordado anteriormente en Jerusalén, en honor de la verdad hay que confesar que, desde el punto de vista de los otros, no hay ningún motivo para suponer esto. Pues el problema, que entonces sólo apuntaba, había salido ahora a la superficie. Se trata de la cuestión de la convivencia en una misma comunidad mixta de judeocristianos y de cristianos de origen pagano. Ni a Cefas ni a Santiago se les puede achacar, pues, una falta subjetiva de honestidad. Y mucho menos pudieron los judeocristianos de Antioquía, del temple de un Bernabé, hacer un hatillo con toda su comprensión del evangelio de la libertad y echarlo por la borda. Pero Pablo vio más hondo. Estaba personalmente convencido de que la unidad de la iglesia, la superación de la ley como camino de salvación y la verdad del evangelio, debía ser proclamada también precisamente en la participación de judíos y no judíos en una comida común. La cuestión de procedimiento es para Pablo, en este caso, absolutamente determinante. Como en otro tiempo en la asamblea, a raíz de la cuestión sobre si Tito se circuncidaba o no, también ahora planteó él el problema comunitario específico de Antioquía a la luz de las opciones últimas que radican en el evangelio, y por esto ni allí ni aquí se prestó a disputas casuísticas, ni a concesiones o fórmulas de compromiso. Lo que a otros podía parecer insignificante y hasta aceptable por amor a la unidad de la iglesia —al menos la paz con Jerusalén sí estaba en juego— se convirtió para él en el campo de batalla, en el que había que luchar por la verdad y la libertad, enfrentándose incluso con las supuestas decisiones autoritarias de una instancia eclesiástica.

En este contexto se comprende que Lucas, si de alguna manera estaba al corriente del conflicto de Antioquía, en su presentación de la historia de la iglesia y de Pablo lo pasase por alto. También en otras ocasiones, en el decurso de la historia posterior de la iglesia, se han hecho todos los esfuerzos posibles e imaginables para limar las aristas a la penosa disputa de los apóstoles y presentarla como un episodio pasajero. Esta tendencia influye incluso en la in-

vestigación más reciente. Y así, con una fantasía, cargada a veces de sentimentalismo, se traza un cuadro lleno de colorido de la reconciliación entre Pablo, Pedro, Bernabé y los restantes judeocristianos. De esto en la carta a los gálatas no encontramos ni palabra. Por una vez está uno realmente en su derecho de aplicar el *argumentum ex silentio,* que fuera de estos caso suele tendernos una trampa. Pues, justamente de cara a los gálatas, amenazados por la tendencia judaizante, hubiera sido para Pablo de capital importancia haber podido apelar válidamente, como antes cuando informó sobre la asamblea, a que había hecho cambiar de opinión a Pedro y a los demás, y a que con esto había salido triunfante el evangelio. El silencio de Pablo en este punto sólo puede significar: no fue su manera de pensar la que se impuso, sino la de los que estaban dispuestos a ceder ante las presiones de los judeocristianos de estrecha observancia.

El relato de Pablo sobre los sucesos de Antioquía, no por casualidad desarrollado con tanto lujo de detalles, y la importancia fundamental que les atribuye el apóstol, nos obligan a tomar el conflicto muy en serio. Los problemas que plantea la antinomia ley-evangelio, que ya durante la asamblea estuvieron sobre el tapete, afloraron de nuevo, esta vez a otro nivel. Las experiencias, por las que tuvo que pasar, constituyeron para Pablo una amarga desilusión. No es extraño que en la lista de los colaboradores de sus ulteriores viajes misionales no tropecemos ya con el nombre de Bernabé, sino con el de otros (véase el exordio de sus cartas y Hech 15, 39 s.) y que en adelante en sus cartas no aparezca jamás Antioquía como si fuese para él y para las comunidades cristianas de origen pagano una especie de comunidad madre.

Como lo sugieren algunos indicios posteriores (1 Cor 9, 6), la ruptura con Pedro y Bernabé no fue, a pesar de todo, ni completa ni definitiva, y él renovó, persiguió e impulsó hasta el fin, con todas sus fuerzas, la unidad de sus comunidades con la primitiva comunidad jerosolimitana, amenazada después más de una vez. Por otra parte sería un error suponer que, después del conflicto, las comunidades helenísticas habrían sufrido un paulatino o un rápido proceso de rejudaización. El hecho es que a partir de este momento el territorio siríaco se convierte en terreno abonado para los más variados e importantes modelos

de experiencia de fe y vida cristiana. Los evangelios de Mateos y Lucas, acaso también el de Juan, y en todo caso la teología y la comunidad de Ignacio de Antioquía (muerto, como mártir, hacia el año 110), dan testimonio de la extraordinaria envergadura que alcanzaron las posibilidades de desarrollo histórico del cristianismo primitivo precisamente en este área geográfica. Pero para esto, primero fue necesario pagar el elevado precio de una ruptura con Pablo y con su comprensión radical del evangelio.

6

HORIZONTE MUNDIAL DE LA MISION PAULINA

Pablo pasa por ser precisamente el apóstol de las naciones. De ningún otro misionero del cristianismo primitivo ha llegado hasta nosotros que apuntase tan lejos y que se propusiese llevar el evangelio hasta los confines del mundo entonces conocido. Misión sí hubo, como vimos, en los primeros tiempos del cristianismo primitivo, pero no todavía anuncio del evangelio, libre de la ley, entre los paganos. Los "helenistas" habían hecho llegar ya el mensaje de salvación a los griegos y el mismo Pablo desde su vocación había actuado como misionero entre los paganos. Sin embargo, su propia actividad en Arabia, Siria, Cilicia, Antioquía, Chipre y en el sur del Asia menor, no deja entrever que al comienzo sus planes tuviesen un alcance mundial.

Ante la pregunta de cuándo surgió en él esta ambiciosa concepción, cabe contestar con alguna seguridad: durante el siguiente viaje, que la incompleta narración de los Hechos de los apóstoles denomina "segundo viaje", y que, después de los sucesos de Antioquía que acabamos de describir, condujo a Pablo y a sus compañeros en dirección transversal por Asia menor hacia Tróade, Macedonia y Grecia. En el transcurso de este viaje se formaron comunidades en Galacia (la región que tiene como centro a la actual Ankara), Filipos, Tesalónica y Corinto. Así nos lo dan a conocer tanto las cartas paulinas como los Hechos. Estos nos permiten adivinar, aunque no sea más que a través de un par de escuetas indicaciones, que se tomaron decisiones de gran alcance e importancia, a lo más tardar durante la estancia en Asia menor, si no antes, al emprender el viaje. Lucas nos informa de que los viajeros pasaron

primero por las comunidades anteriormente fundadas, en una de las cuales, la de Listra, ganó Pablo, como colaborador, a Timoteo, a quien a menudo cita en sus cartas; luego nos dice que, mientras atravesaban Frigia y Galacia, hasta tres veces fueron guiados en la determinación de su objetivo próximo por la intervención directa de Dios. El Espíritu santo les cierra primero el camino que, en dirección suroeste, va a la provincia romana de la costa de Asia menor. Se trata, pues, del territorio de las antiguas y célebres ciudades griegas, cuyo nombre encontramos más tarde en las cartas que se encuentran en el Apocalipsis de Juan (Efeso, Esmirna, Sardes, Pérgamo, etc.). Tampoco les deja ir en dirección norte, hacia Bitinia, zona en la que se encontraban también famosas ciudades griegas, tanto a orillas del Bósforo como, más hacia el este, a orillas del mar Negro. Por más que el relato lucano puede estar estilizado —en sus descripciones el Espíritu santo es frecuentemente mencionado como la fuerza impulsora del devenir histórico—, no tenemos ningún motivo para poner la noticia en cuarentena. No hay duda de que en uno y otro sitio se les hubiese abierto a los misioneros un amplio campo de actividad. Además de que rutas bien trazadas se hubiesen encargado de facilitarles el camino, tanto hacia el oeste como hacia el norte. Sin embargo toman la diagonal que, a través de la región interior del Asia menor, les conduce a Tróade, donde reciben por tercera vez una orden divina: un macedonio se le aparece en sueños a Pablo y, a la invitación que él hace a los mensajeros del evangelio a que pasen el estrecho, ellos acceden en seguida. Todo esto es narrado en unos pocos versos (Hech 16, 6-10), probablemente sobre la base de datos sacados del diario de viaje (itinerario) de uno de los compañeros de Pablo. A continuación sigue un largo relato sobre los comienzos de la comunidad de Filipos.

Sin embargo, el viaje no fue ciertamente ni tan rápido ni tan directo. Pues por la carta a los gálatas sabemos que Pablo enfermó mientras atravesaba Galacia y que durante su estancia involuntaria, gracias a su predicación surgieron allí las comunidades galacias (Gál 4, 13-20). Con todo, no hay duda de que, tras su actuación en Galacia, siguió inmediatamente adelante en dirección noroeste. Filipos —con su nombre romano entero: *Colonia Augusta Julia Philippensis*— es suelo romano por título especial, ya que, en memoria de la victoriosa batalla librada por Octavio (más

tarde César Augusto) y Antonio contra los asesinos de César (42 d. C.), fue convertida por los triunfadores en una ciudad de veteranos y distinguida con el *ius italicum*, o sea, con los privilegios de una ciudad romana. Aquí, en Filipos, nace la primera comunidad en suelo europeo, que más tarde había de seguir ligada al apóstol como ninguna otra (Flp 4, 15). Aquí sufrió él la primera persecución a cargo de un magistrado (pretor) romano, hasta el punto de que, por razón de la injusticia que se le había hecho, tuvo que apelar a su ciudadanía romana (Hech 16, 19-40). Pero por otro motivo todavía es esta ciudad importante en nuestro contexto. De Filipos arranca en dirección al occidente la famosa *Via Egnatia*, ruta importante tanto desde el punto de vista estratégico como desde el económico, que enlaza el oeste del imperio con el este. Pablo la sigue hasta Tesalónica, donde en poco tiempo nace una nueva comunidad, llena de vida. Luego ciertamente tuerce y se separa de la *Via Egnatia*: no la sigue hasta la Iliria (Dalmacia), situada a orillas del Adriático, e incluso más allá en dirección a Italia y Roma, sino que se adentra más en Grecia y, pasando por Berea y Atenas, se dirige a Corinto.

Sin duda tenemos derecho a suponer que, lo más tarde a partir de Asia menor y durante el camino a través de Macedonia hasta Tesalónica, a Pablo le cosquilleaba la idea de acabar el viaje en Roma. Sus propias palabras, que podemos leer en la carta que escribió más tarde a los romanos, lo sugieren al decir que desde hacía tiempo había planeado él ir a Roma y anunciar allí el evangelio, pero que habían surgido obstáculos (Rom 1, 13; 15, 22). Entonces, durante su primer viaje a través de Macedonia, probablemente ignoraba todavía en absoluto que hubiese en Roma una comunidad cristiana. A la hora de redactar su carta a los romanos se había enterado ya de algunas cosas referentes a aquella comunidad, que unos cristianos desconocidos habían fundado. No fueron ciertamente los últimos en facilitarles informes Aquila y Prisca, matrimonio de judeocristianos establecidos en Corinto, que deben haber pertenecido a la comunidad romana, antes de haber sido expulsados bajo el emperador Claudio. A pesar de esto, Pablo no cejó en su empeño de ir a Roma, aunque hablando con propiedad, su proyecto hubiese prescrito ya, pues tenía como principio no predicar donde el nombre de Cristo hubiese ya sido anunciado (Rom 15, 20; 2 Cor 10, 15 s.). Roma

siguió siendo para él todavía importante y entró en el itinerario de su próxima misión en occidente (Rom 15, 24. 28).

El impedimento que, primero en Tesalónica, obligó al apóstol a desviarse del camino recto que conducía a Roma, fue el hecho de haber sido perseguido por las autoridades gubernamentales paganas, a instigación de los judíos (Hech 17, 5-9; 1 Tes 2, 14-16; 3, 1-4). Esto hizo que los cristianos que había en la ciudad enviasen, en plena noche, a Pablo y a sus compañeros a Berea, o sea, en dirección suroeste, hacia la Grecia central. Tras el éxito inicial logrado en la sinagoga, estalla una persecución urdida por judíos de Tesalónica que habían pasado al contraataque, y Pablo es enviado, camino adelante, hacia Atenas. El cuadro grandioso y representativo que de su predicación allí, en el Areópago, nos ofrecen los Hechos, no pueden hacernos olvidar que originariamente Atenas no entraba en los planes de Pablo. Sólo una vez, de paso, menciona él su estancia allí, y lo hace movido por la inquietud que experimenta a propósito de la comunidad de Tesalónica, a la que tuvo que abandonar tan rápidamente.

No hay para qué repasar aquí el ulterior camino del apóstol en sus mínimas particularidades: Atenas, Corinto, vuelta a Antioquía y, después de esto, nueva actuación en Asia menor, más concretamente en Efeso (Hech 17-19). De especial interés resulta aquí para nosotros el hecho de que Pablo ya antes quería claramente llegar hasta Roma, pero las circunstancias se lo impidieron. Y no sólo circunstancias externas, como la persecución en el caso de Tesalónica, sino otras, como el hecho de que se le abriesen nuevos campos de misión y que él no se conformase con dejar, como quien dice, en las astas del toro a las comunidades recientemente fundadas, presa de sus necesidades tanto externas como internas. Pero ni siquiera esas exigencias y esos deberes, a los que él se mantuvo fiel durante años, fueron capaces de desdibujar en su mente la imagen del objetivo final de su viaje: Roma y todo el occidente. Tanto los Hechos como la primera carta de Clemente (compuesta el 96 d. C.) nos informan de que realmente llegó a Roma, no como ciudadano libre, pero sí al menos como cautivo.

Los caminos y los proyectos de Pablo dejan entrever con qué fuerza le guiaba el propósito de incluir en su misión toda la tierra habitada hasta España (Rom 15, 24. 28) —en el lenguaje de la antigüedad hasta las "columnas

de Hércules", los límites extremos del mundo en occidente—. El trazado fundamental de este proyecto es claro y no puede ser impugnado por la objeción de que el apóstol debía estar enterado también de la existencia de otros pueblos y de otras naciones más allá de estas fronteras, como tampoco puede ser desmentido en nombre de una imagen del mundo que sólo más tarde se impondrá. Pablo habla repetidamente de "toda la tierra" (Rom 10, 18), de "los confines de la tierra", de "todos los pueblos" (Rom 15, 11; el término griego *ethnè* en el lenguaje del cristianismo primitivo tiene el doble sentido de "pueblos" y de "gentiles"). Aunque estas expresiones las encontramos, por regla general, en las citas de los salmos, no pretenden sólo dar una impresión de plenitud, ni tienen únicamente resonancias hímnico-litúrgicas, sino que poseen juntamente un sentido muy concreto y real. Justamente por esto se proclama él deudor de griegos y bárbaros (Rom 1, 14): porque les ha de llevar aquello a que la gracia de Dios les ha dado derecho.

Es muy característica, a este propósito, una expresión en la que se ha reparado poco y en la que Pablo, al anunciar su visita a Roma, resume toda su actividad hasta aquel momento: "desde Jerusalén y en todas direcciones hasta la Iliria, he dado cumplimiento al evangelio de Cristo" (Rom 15, 19). La formulación está, desde muchos puntos de vista, llena de sentido: primero, porque con ella se abarca todo el hemisferio oriental del imperio; diríase que aquí habla el romano helenista. En segundo lugar, Pablo traza con esto el perímetro de su campo de misión tomando como centro Jerusalén. Esto es significativo, pues ni Jerusalén ni Judea fueron sin duda misionadas por Pablo. ¿Por qué, pues, menciona Jerusalén? Sólo cabe responder: porque para él Jerusalén constituye el centro del mundo desde el punto de vista de la historia de la salvación y el punto del que ha de arrancar la predicación del evangelio a las naciones. Aquí ya no es el romano el que habla, sino el judío de otro tiempo y el cristiano. En tercer lugar, Pablo menciona la Iliria, a pesar de que, por todo lo que nos dicen tanto los Hechos como sus cartas, no llegó a actuar personalmente allí como misionero. El motivo por el que menciona esa región, situada en el extremo noroeste de Grecia, hay que buscarlo en el hecho de que allí, en la costa de la actual Dalmacia, termina la gran vía de

comunicación, que desde Brindisi, prosigue más allá del Adriático por la *Via Appia* hasta Roma.

Una vez más el nombre de esta región alude también, pues, a Roma y al occidente. Con razón la expresión de Rom 15, 19 ha suscitado a menudo extrañeza, pues suena a desmesurada. Téngase presente: en algunas regiones y ciudades de la mitad oriental del imperio se formaron pequeñas comunidades cristianas, sin duda numéricamente insignificantes frente al enorme número de paganos que las circundaban por los cuatro costados. Es en este contexto en el que hay que entender lo que dice Pablo del cumplimiento de su tarea misionera en todo el hemisferio oriental del imperio. A eso se refiere una forma de pensar y expresarse enteramente característica de Pablo. Yendo más allá de las comunidades concretas y determinadas, él piensa siempre inmediatamente en las regiones y en los países. Apenas una comunidad ha surgido a la vida, representa ya para él a toda una región entera: Filipos representa a Macedonia (Flp 4, 15); Tesalónica a Macedonia y Acaya (1 Tes 1, 7 s.); Corinto a Acaya (1 Cor 16, 15; 2 Cor 1, 1) y Efeso a Asia (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 19; 2 Cor 1, 8). La formulación de Rom 15, 19 no debe, pues, ser considerada de ningún modo como una expresión casual y exagerada. Más bien expresa la extraña certeza del apóstol de que el evangelio, en cualquier sitio donde es anunciado, se abre camino por sí mismo y de que, partiendo de poblaciones determinadas, logra penetrar en la región circundante y esparcirse por toda ella. "Se presupone que, a partir del foco, el fuego se propagará en todas direcciones" (von Harnack). Así se comprende también el lejano objetivo que Pablo avista en la carta a los romanos: España. Tampoco Roma da de ser, pues, para él el término del viaje, sino sólo una estación de tránsito. Y por esto también en la carta se les preparará a los romanos para el servicio misional del apóstol, para el cual solicita su ayuda (Rom 15, 24). La primera carta de Clemente, que —sin duda erróneamente— presupone que Pablo pudo realizar también ese viaje, le llama "heraldo" (*keryx*) en oriente y occidente, por haber enseñado la justicia al mundo entero y por haber llegado hasta los confines del occidente (1 Clem 5, 6 s.). Con esto lo único que hace es subrayar acertadamente el horizonte mundial dentro del cual realizó de hecho el apóstol su obra misional.

Sólo a partir de esta grandiosa concepción podremos comprender también los métodos de la misión paulina. Resulta sobremanera sorprendente constatar el corto espacio de tiempo durante el cual recorrió Pablo todo el enorme campo de su actividad y ver con qué rapidez abandonó las recién fundadas comunidades para proseguir hacia adelante, sin cuidar de ellas y organizarlas más paulatinamente. Entre la asamblea apostólica (¿48 d. C.?) y el término de su estancia en Corinto (desde la primavera del 49 a los comienzos del 51) median probablemente sólo de dos a tres años, y el tiempo transcurrido desde la asamblea hasta el término de su actividad en la mitad oriental del imperio, incluidos los muchos acontecimientos y viajes de los que los Hechos ofrecen sólo un cuadro muy incompleto, arroja un total apenas superior a los siete años. Cierto que las comunidades que dejó atrás no le fueron indiferentes. Sus cartas demuestran hasta qué punto se sentía responsable de ellas. Y, sin embargo, tuvo que encomendarlas a sus colaboradores y ocuparse personalmente de ellas sólo mediante sus cartas y sus visitas ocasionales. Pues la ambiciosa meta a que apuntaba, de llevar el evangelio hasta el fin del mundo, le mantenía inquieto y continuamente en jaque.

Lo que motivó ese vasto designio de Pablo fue su fe en Jesucristo, el crucificado, a quien Dios exaltó como Señor sobre todas las cosas y cuyo señorío se prolongará hasta el próximo fin en que, a su vuelta, hará de él entrega a Dios (1 Cor 15, 24; cf. Rom 15, 16; 2 Cor 2, 14). Siempre que Pablo habla del Señor (*Kyrios*), no se refiere únicamente al Señor de las comunidades reunidas para el culto, sino al Señor que domina sobre los poderes de todo el cosmos (Flp 2, 6-11), al resucitado y exaltado, que ha de ser Señor de los muertos y de los que viven (Rom 14, 9). Es éste el Señor (*Kyrios*) que le ha hecho apóstol de las gentes (Rom 1, 5).

Pero ¿qué significa para Pablo ese señorío de Cristo? Después de todo lo que llevamos dicho sobre la comprensión real, incluso geográfico-política, del *orbis terrarum*, podría parecer como si Pablo hubiese entendido el *regnum Christi* por analogía con el *imperium* romano, incluso tal vez, en un sentido velado o abiertamente revolucionario, en contraposición al *Kyrios Caesar* y a su *imperium*. En este caso hubiera sido, por así decir, el predicador de un

"mito de Cristo" en contraste con el "mito del César", propio de la Roma imperial. Si esto cuadrase, en el fondo de la teología de Pablo estarían latentes los presupuestos y los gérmenes de una concepción cristiana del imperio que se formó durante la época constantiniana y postconstantiniana. Sin embargo, con esto, en el fondo, habríamos entendido mal a Pablo. No es puro azar que en sus cartas brille por su ausencia incluso el nombre de los emperadores. Además, de todo lo que pertenece a la realidad política de entonces —senado y provincias romanas, constitución del imperio y funcionarios del mismo, relaciones económicas y sociales, acontecimientos políticos del pasado o de la actualidad— concretamente en ellas se nos dice tanto como nada. Cuando, de una forma del todo marginal, cosas o cuestiones por el estilo afloran en sus cartas, como en el caso, tan famoso como solitario, del capítulo 13 de la carta a los romanos, se trata sólo simplemente del mundo concreto dentro del cual proclamaba el apóstol su mensaje y vivían sus comunidades; éste mundo no puede dejar de inspirar aquí y allí su lenguaje. Pero esta reserva con respecto al mundo no tiene ciertamente nada que ver con la resabiada superioridad del estoico sobre un mundo agitado y convulso, ni con la repugnancia y el desdén del griego culto con respecto a las conquistas que no eran un logro para la cultura, sino el resultado del afán de poder de los romanos, ni mucho menos todavía con el menosprecio y el odio con que la apocalíptica del judaísmo tardío miraba al mundo. Para Pablo, Cristo es el *Kyrios* porque murió para liberarnos a todos, y su señorío se manifiesta en que él "es rico con todos los que le invocan" (Rom 10, 12). El mensaje del señorío de Cristo no es otro que el mensaje de la reconciliación (2 Cor 5, 19-21) y la justicia de Dios, que se obtiene por sola la fe (Rom 1-4). Por esto, en los escritos de Pablo no se puede hablar de una concepción político-imperial del mundo en el sentido de la idea del mundo, que teóricamente concibió el helenismo tardío y que los romanos se encargaron de aplicar al terreno de la política.

Pablo entiende el mundo más bien a partir del hombre, que ante Dios es culpable y está perdido, pero a quien Dios por medio de Cristo ha llamado a la salvación. En este hombre, perdido y llamado de nuevo a la salvación, están todos comprendidos, judíos y no judíos. Sin discriminación,

aunque esto no signifique que Pablo se haya apropiado la idea de humanidad típica de la antigüedad tardía y que consistía en la convicción de que todos los hombres son por naturaleza esencialmente iguales. Para Pablo los hombres constituyen una unidad, no en virtud de su naturaleza, sino porque Dios es uno y ahora ha unido a todos los hombres por medio de la obra redentora de Cristo y de su señorío sobre todos los hombres. Esto ha de entenderse a partir de la historia y de su culminación en Cristo y no sobre la base de una idea general del mundo y de la humanidad. Por esto no deja de ser significativo que Pablo no haya abandonado simplemente la idea de la preeminencia de Israel. Esta se encuentra reiteradamente expresada en la frase "el judío primero y también el griego (el no judío)". Sin embargo, esto no entraña una posición privilegiada por parte de los judíos en el sentido de un derecho que se les hubiese otorgado a ellos y que dejase a los paganos en posición de inferioridad con respecto a ellos. Tan cierto es que Israel fue distinguido con las promesas divinas, como que éstas se resumen en la frase dirigida a Abrahán, el cual sólo por razón de su fe fue justificado y llegó a ser padre de *todos* los pueblos (Rom 4; Gál 3). Esto no anula, sino que confirma el hecho de que la salvación se realiza en una historia determinada y por esto también ha de conducir a una meta histórica. Pablo se siente obligado a tender a esa meta. Esta le mantiene tenso en su camino de misión, decidido a ofrecer a Dios todos los pueblos en sacrificio (Rom 15, 16). No le toca al apóstol implantar ese *regnum Christi*. Este *ha sido* ya implantado con la exaltación de Cristo. Por ella la palabra se *ha* acercado tanto a todos, que cada uno la puede creer en su corazón y la puede confesar con sus labios (Rom 10, 8 s.). A él, como apóstol, le incumbe sólo la tarea de ir detrás llevando a cumplimiento y proclamando hasta el fin del mundo lo que Dios ha realizado. Pues todos los pueblos han de unirse en la glorificación a Dios (Rom 15, 9-12). Por esto le apremia tanto el deseo de ir hasta España, pasando por Roma, pues "los que no tenían noticia de él, le verán, y los que no habían oído ni palabra de él, le entenderán" (Rom 15, 21). Es lo que, como hemos dicho, expresan las citas de los salmos y de los profetas que encontramos en Rom 9-10 y 14-15. Pero incluso estas frases de corte religioso-escatológico poseen para él un sentido

muy real, hasta el punto de que de ahí brotó su mismo proyecto de misión y de ahí fueron saliendo también sus concretas y diarias decisiones sobre rutas y lugares, sobre regiones y sobre pueblos. Constituye un trazo característico de su teología y de su misión el hecho de que todo ese conjunto de ideas religiosas y de temas escatológicos lo traduce en realidad concreta histórica, asumiendo así, al hablar, tanto la palabra de Cristo como las promesas de la Escritura.

Toda la historia de la actuación de Pablo nos habla de la coherencia interna y de la fecundidad de recursos con que realizó Pablo paso a paso este ideal. Para ilustrarlo, echaremos mano de tres ejemplos indicativos.

1. Existe una evidente tensión entre lo vasto de su proyecto misional y la necesidad de cuidar de sus comunidades. Por razón de su vasto y lejano objetivo no podía permanecer nunca en una sola comunidad. No le quedaba más remedio que proseguir adelante con rapidez. Pero su responsabilidad de cara a sus comunidades le forzó más de una vez a alterar su grandioso proyecto o a diferirlo. Así resulta que su actuación viene toda ella determinada por dos tendencias encontradas, de las cuales una le empuja hacia adelante y la otra le retiene en su puesto. Así se explica que para él la parte esté siempre en función del todo y que, sin embargo, al mismo tiempo no se crea en el derecho de perder de vista lo singular por razón del conjunto. Ambas cosas están para él mutuamente implicadas. Nos lo muestran con especial claridad los capítulos 14 y 15 de la carta a los romanos. Al apóstol le incumbe aquí la tarea de poner fin a la disputa surgida entre dos grupos rivales, los cuales se criticaban o se menospreciaban unos a otros por razón de sus respectivas actitudes con respecto a determinadas prescripciones dietéticas, y a exhortarles a reconciliarse. Es significativo el modo como lo hace. No examina de una forma casuística el tema en discusión. Tampoco se pone de parte de unos contra los otros, ni banaliza simplemente la cuestión. Todo lo contrario: cala hondo, llegando hasta las últimas consecuencias, y penetra en el sentido que tienen las actitudes de ambos grupos contendientes, en una línea —cierto— muy distinta a la de ellos. El que juzga al hermano, de ésta o de otra manera, usurpa un derecho que sólo pertenece a Dios y deja hundido a aquel por el que murió Cristo. Más

aún: con semejante conducta los contendientes se hacen responsables de que "el bien", la salvación de Dios, quede en medio del mundo expuesto a la maledicencia (Rom 14, 15 s.). Así los cristianos de Roma, incluso en este asunto aparentemente de tan poca importancia, se responsabilizarán del mundo y de la obra de la misión. Con esto el mezquino horizonte en el que se mueve su disputa se agranda y adquiere proporciones mundiales. Los romanos están obligados a recordar que Cristo los ha acogido a todos y por esto todos los pueblos, tanto judíos como gentiles, han de unirse en la alabanza de Dios (Rom 15, 6-13). No es casual que en este contexto hable Pablo de la meta última de su misión.

2. Pero en el mismo capítulo habla el apóstol no sólo de que quiere ofrecer a los paganos a Dios como "oblación agradable" (Rom 15, 16), sino también de su viaje a Jerusalén para entregar la colecta. Es cierto que la colecta ha sido puesta acertadamente en relación con la línea de pensamiento del antiguo testamento, según la cual al fin de los tiempos todos los pueblos irán a Jerusalén, la ciudad de Dios, y llevarán allá sus presentes. Aplicado a la colecta, esto quiere decir: al entregar los presentes que se destinan a Jerusalén los gentiles se entregan a sí mismos, y, en la línea de Pablo, no en señal de sometimiento a Jerusalén, sino como muestra de obediencia a la fe que se profesa (2 Cor 9, 13) y de entrega al Señor (2 Cor 8, 5). La concepción veterotestamentaria, que ignora todavía la misión a los pueblos es, pues, reinterpretada y traspuesta a una situación históricamente cambiante.

3. Como nos consta por numerosos pasajes del nuevo testamento y por otros testimonios de los primeros tiempos, el tema del sometimiento y de la consiguiente pleitesía de los poderes cósmicos pertenece a la idea que el cristianismo primitivo se formó de la exaltación de Cristo (cf. sobre todo Col; Ef; 1 Tim 3, 16; Heb 1). Esta idea se remonta y responde a las representaciones típicas del oriente antiguo por las que un señor de este mundo es entronizado. Es indudable que esta concepción posee para Pablo su importancia. Sin embargo, este tema tan importante no se encuentra con demasiada frecuencia en las cartas cuya autenticidad paulina nos consta con certeza. Ahí está ciertamente Flp 2, 6-11, pero formando parte de un himno no formulado por el propio Pablo, sino tomado

del patrimonio hímnico de la primitiva iglesia. Fuera de esto, el tema sólo resuena ocasionalmente (1 Cor 15, 24-26). En conjunto puede afirmarse que en los escritos paulinos el motivo mitológico de la victoria de Cristo sobre los poderes cósmicos ha sido traspuesto en historia concreta. El señorío de Cristo se realiza en la adhesión de los pueblos a la fe. Esta es la meta de la misón a la que el apóstol se siente enviado.

7

LAS PRIMERAS COMUNIDADES DE GRECIA. FILIPOS, TESALONICA, ATENAS

La fundación de la comunidad de Filipos inaugura un nuevo e importante capítulo en la historia de Pablo y del cristianismo primitivo. Los Hechos de los apóstoles nos lo hacen ver todavía más claramente. El relato lucano va rápida y directamente hacia los acontecimientos que se desarrollarán en esa ciudad macedonia. Sólo aquí se detiene y se remansa en una descripción detallada (Hech 16, 11-40). Pero el propio Pablo confirma la importancia de este comienzo (Flp 4, 15). En este punto estamos casi exclusivamente remitidos al informe lucano, en el que las indicaciones, que sin duda dejó uno de los compañeros de Pablo, han sido reelaboradas. Esto vale, en todo caso, para la introducción del relato (Hech 16, 11-15), que manifiesta conocimientos precisos sobre la ruta de viaje, sobre la ciudad y sobre los comienzos de la comunidad: el sábado Pablo y Silas se dirigen a un paraje situado junto a la ciudad, donde la pequeña comunidad judía se reunía para hacer oración; allí entablan diálogo con algunas mujeres, entre las cuales había una "temerosa de Dios" (expresión consagrada para designar a los paganos que se habían incorporado a la comunidad judía). Esta, que se llamaba Lidia y que era una traficante en púrpura, originaria de Tiatira, en Asia menor, acoge el mensaje de los forasteros, se hace bautizar y no sólo les abre su corazón —el texto dice más exactamente: "el Señor abrió su corazón"— sino también su propia casa; también sus allegados se hacen creyentes. Se trata de acontecimientos sin apariencia alguna, desprovistos de toda suerte de sensacionalismos, que, sin embargo, constituyen el comienzo de una comunidad que en adelante permanecerá particularmente ligada al

apóstol, y el comienzo, también, de la cristiandad en suelo europeo. Le vienen a uno espontáneamente a la memoria los tan dramáticos sucesos, que en el mismo paraje, hacía justamente 100 años, habían conducido a la fundación del imperio de Augusto.

El mismo Pablo nos confirma que su actividad desembocó pronto en un conflicto (1 Tes 2, 2), el primero —según los Hechos— en que entraron también las autoridades romanas. Sobre la ocasión que lo motivó y sobre el desarrollo del mismo nos ofrece Lucas una presentación extensa, artísticamente compuesta y legendaria. Comienza narrando, con finura de estilo y expresividad, una escena de exorcismo: una esclava poseída del demonio descubre en los misioneros a los mensajeros de salvación enviados por el Dios altísimo y corre gritando detrás de ellos; Pablo, en nombre de Cristo, expulsa de ella el mal espíritu. Con esto se les echa a perder el negocio a los airados amos de la muchacha, de la que, gracias a sus adivinaciones, habían obtenido hasta entonces pingües ganancias. Así que cogen a los forasteros y los acusan ante los pretores de alborotar la población romana y de hacer ilegalmente propaganda judía. En consecuencia, Pablo y Silas fueron azotados y encarcelados. Pero su detención se trueca muy pronto y de un modo maravilloso en bendición. En el conocido relato milagroso de Hech 16, 25-40, extenso y esmaltado de motivos típicos, los presos son puestos de manifiesto como los auténticos mensajeros de salvación y portadores de un nuevo espíritu, acreditados por el mismo Dios. En la medianoche resuenan los cantos de alabanza de los prisioneros, que escuchaban los demás encarcelados. De repente se produce un terremoto; saltan las cadenas y las puertas de la cárcel se abren. El carcelero, arrancado del sueño, se apresura a ver qué ha pasado con sus presos y está a punto de suicidarse, cuando Pablo le grita desde el fondo de la celda y se lo impide. El carcelero se convierte con toda su familia y procura subsanar la injusticia que se les ha infligido, cuidando de los forasteros. Los pretores, por su lado, quieren borrar también lo hecho y ordenan que los prisioneros sean dejados en libertad sin llamar la atención. Pero Pablo exige que se les dé satisfacción, como a ciudadanos romanos que son, y obliga a los representantes de la autoridad a que vengan ellos a sacarles en toda regla.

La conversión del carcelero, como la de Lidia, puede muy bien estar fundada en noticias fidedignas. En cambio tenemos derecho a preguntarnos si el conflicto con las autoridades romanas terminó de una forma tan conciliadora. En todo caso, de atenernos a 1 Tes 2, 2, no es lo más verosímil. Allí no se habla más que de "sufrimientos e injurias", tras los cuales el apóstol sólo en Tesalónica habría cobrado ánimo. Pero en este caso resulta mucho más extraño que los pocos cristianos que quedaban en la ciudad, tras la breve y bruscamente interrumpida estancia de Pablo, en poco tiempo hubiesen formado, a pesar de todo, una comunidad autónoma. Como tal consta Filipos en las cartas que Pablo escribió más tarde.

También para los comienzos de la próxima comunidad fundada, la de *Tesalónica* (la actual Saloniki), situada unos 170 kilómetros más hacia el oeste, capital de la provincia romana de Macedonia y sede de un procónsul, nuevamente hemos de acudir primero a los Hechos (17, 1-10). En este relato no podemos descubrir las huellas de un testigo presencial y tampoco podemos esperar en él del autor de los Hechos una fidelidad histórica que alcance a todas las particularidades. A pesar de esto el relato nos ofrece una imagen de los hechos que en sus líneas fundamentales resulta del todo fidedigna. La sinagoga judía y sus numerosos adictos procedentes del paganismo, los "temerosos de Dios", constituyen de nuevo el consabido punto de arranque para el anuncio del evangelio. La predicación de Pablo logra partidarios, sobre todo entre los griegos, pero esto excita juntamente la envidia de los judíos, los cuales amotinan a la chusma y acusan a los misioneros del "rey" Jesús, ante los magistrados de la ciudad, de rebelión contra el César. Como no logran prender inmediatamente a los inculpados, reclaman a un tal Jasón, que había ofrecido hospedaje a Pablo y a sus compañeros, para dejarle de nuevo en libertad, junto con otros cristianos, no sin haberles obligado primero a depositar una fianza. Por su parte, Pablo y Silas se han puesto apresuradamente en camino hacia Berea.

También aquí ha tenido Lucas que hacer frente a la situación disponiendo de escasos datos; por esto esquematiza el relato y reduce desproporcionadamente la duración de la actividad de Pablo allí. Por los datos de las cartas se puede deducir que el apóstol debió prolongar su activi-

dad allí varios meses, durante los cuales se ganó el sustento trabajando duramente, para no ser gravoso a nadie (1 Tes 2, 9). Sin una estancia algo más larga de Pablo en Tesalónica apenas sería concebible la enorme irradiación de la comunidad en el país circunvecino, que 1 Tes 1, 7 menciona con elogio. Esta carta escrita desde Corinto poco después de la precipitada partida de Tesalónica y de la corta parada en Berea y Atenas (50 d. C.), es la más antigua de las cartas de Pablo que han llegado hasta nosotros y es absolutamente el escrito más antiguo del nuevo testamento. Ella nos informa de lo que ha sucedido inmediatamente antes y de lo que la ha motivado: Pablo ha vuelto a enviar a Timoteo de Atenas a Tesalónica para infundir ánimos en la comunidad que está en apuros e informar luego al apóstol sobre ella. Entretanto, Timoteo ha vuelto a reunirse con Pablo en Corinto trayendo consigo buenas noticias. La fidelidad de la comunidad continúa siendo inquebrantable y su fe se ha afianzado: un nuevo motivo para que Pablo anhele ansiosamente volver a Tesalónica (3, 1-13). Por lo pronto, la carta ha de dar ánimos a la comunidad.

De la carta se desprende que la comunidad estaba integrada por cristianos de origen pagano (1 Tes 1, 9 s.) y que sufrió persecución de parte de los paganos. Participa, pues, de la suerte de las comunidades de Judea, que han sido perseguidas por los judíos (1 Tes 2, 14-16). Además, Pablo está enterado de las crisis de fe que afectan a algunos miembros de la comunidad: están inquietos por el retraso que sufre la vuelta del Señor y les preocupa la suerte de los que han muerto entretanto, por cuanto podríamos decir que no asistirán al tan anhelado estreno de la salvación definitiva. Pablo intenta con todas sus fuerzas arrancarles esta preocupación y les recomienda que aguarden confiadamente la vuelta del Señor, de la cual ignoramos el día y la hora, y que lleven la vida sobria e íntegra propia de "hijos de la luz", que pertenecen al Señor (1 Tes 4, 13-18; 5, 1-11).

El breve escrito dirigido a los tesalonicenses está, como ninguna otra de las cartas paulinas, muy cerca de los comienzos de la comunidad. Esto vale no sólo en un sentido temporal, sino también en el real: pretende mantener firme en sus primeros pasos a aquella comunidad todavía joven y amenazada. Se trata de los primeros pasos en el

camino de la fe, cuyo contenido resume Pablo en una fórmula casi catequética: "os habéis convertido a Dios, lejos de los ídolos, para servir al Dios viviente y verdadero y aguardar a su Hijo que ha de venir de los cielos, a Jesús, a quien resucitó de entre los muertos y que nos librará de la ira venidera" (1 Tes 1, 9 s.). La carta está toda ella transida del recuerdo agradecido de la sorprendente acogida que la comunidad tributó al mensaje del apóstol y dominada por la fuerza de su fe, que progresa y se consolida en medio de las persecuciones. La mirada de Pablo se ha fijado en esto para robustecer así su esperanza respecto al futuro último.

Merece todavía especial atención en esta carta el hecho de que en la parte de acción de gracias e intercesión, que con una extensión del todo desusada abarca casi la mitad de la carta, inserta Pablo una vigorosa apología de su propia actividad apostólica. En ella se defiende contra la posible sospecha de haber hecho propaganda a favor de su mensaje, guiado por turbias intenciones, de haber lisonjeado a sus oyentes y buscado su propia gloria, e incluso de haber querido enriquecerse a costa suya (1 Tes 2, 3-6). La prolijidad con que se ponen de relieve cosas que, a nuestro juicio, cabía sobreentender en un enviado de Cristo, causa extrañeza en un primer momento e incluso llega a producir una impresión penosa en el lector moderno. Sin embargo, uno aprende a juzgar de un modo distinto estos rasgos, cuando los entiende a la luz de la propaganda religiosa en la antigüedad tardía, que constituye su trasfondo. Los "misioneros" paganos corrientes entonces, sobre todo en las grandes ciudades helenísticas, se comportaban realmente de manera muy distinta a la de Pablo y actuaban con medios también diferentes: apóstoles ambulantes y taumaturgos de todo tipo, heraldos y portadores de salvación de parte de los dioses paganos, hábiles en el trato con los demás y elocuentes, llenos de un entusiasmo contagioso, pero también buenos negociantes y vanidosos panegiristas de los hechos prodigiosos de sus dioses, que seducían así a la gente. Gracias a Luciano, Filóstrato y otros escritores helenísticos, todos estos tipos nos resultan familiares; llegamos incluso a conocer el nombre de algunos de ellos. No hay duda de que eran unos rivales peligrosos que hacían la competencia al evangelio; según una apreciación popular muy difundida entonces, los misioneros

cristianos debían encontrarse en situación de poder medir sus armas con ellos. Las cartas de Pablo ante todo, pero también otros escritos del cristianismo primitivo, muestran qué enorme poder de sugestión ejercía ese género corriente de propaganda en muchos vulgares representantes de la misión cristiana y cuán irreflexivamente se acomodaron a menudo a aquel modelo de su tiempo. Sólo teniendo esto presente, resultan perfectamente comprensibles los ataques que ahora —tengámoslo bien entendido— proceden de los mismos cristianos, y también las dudas acerca del apostolado de Pablo. En las cartas a los corintios, a los gálatas y a los filipenses encontramos una copiosa información referente a este asunto. La situación que queda reflejada en la carta a los de Tesalónica difiere de la de las otras cartas, por cuanto en ella no se habla de agitadores cristianos opuestos a Pablo. Pero él no dejó de señalar las diferencias entre su propia acción y la dudosa actuación de dichos competidores. Cabalmente por esto le resulta tanto más sorprendente la acogida que encontró en Tesalónica: llegó a ellos como un extranjero, que acababa de ser expulsado de Filipos con cajas destempladas, se ganó el pan trabajando penosamente noche y día y, en cambio, no pudo ofrecerles unas espectaculares muestras de poder de su divinidad. ¿Es posible que semejante predicador fuese portador de un mensaje divino, que invita a convertirse del culto a los ídolos al Dios viviente y verdadero y que decide en última instancia sobre la vida y la muerte? ¿Qué clase de Dios y de Señor era éste que hacía andar a sus enviados de una forma tan miserable por el mundo, sin proveerles de las señales inequívocas del poder divino?

El éxito de su predicación no estaba, pues, asegurado. Un motivo más de agradecimiento para Pablo, "porque al recibir la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como lo que es: como palabra de Dios que permanece operante en vosotros, los creyentes" (1 Tes 2, 13). ¡La humanidad del predicador y de la predicación: éste sí que es el sello de la divinidad del mensaje confiado!

Atenas fue para Pablo, según propia declaración (1 Tes 3, 1), una mera parada fugaz en el camino hacia Corinto. Sólo más tarde el autor de los Hechos transformó el recuerdo de su estancia allí en la grandiosa escena (Hech 17, 16-34), tan conocida, que culmina con el discurso pro-

nunciado en el Areópago (Hech 17, 22-31); esa escena debía describir de una manera digna del nombre de esa ciudad, centro del espíritu griego, el encuentro entre el mensaje cristiano y los representantes de la cultura y civilización antiguas. Lucas acertó à hacer hablar al genio de la ciudad y a comunicarle al lector una viva impresión de su atmósfera espiritual y religiosa: de sus templos, de las imágenes de sus dioses, de sus escuelas filosóficas y también de su público proverbialmente curioso, ávido de cultura y amante de la disputa, pero también socarrón y con aires de suficiencia. Pablo comienza su charla en el ágora como Sócrates; también a él se le despacha con la excusa de que pretende introducir "dioses extraños" y de que no es más que una especie de papagayo, un simple charlatán. Luego viene su gran discurso en el Areópago, situado por encima de la plaza (o ágora) y delante de la Acrópolis que lo domina todo. El único lugar donde se desarrolla la acción pone de relieve, de una forma a la vez plástica y paradigmática, el significado de esta escena.

El discurso, en sí mismo considerado, es una muestra de la maestría con que el autor sabe presentar las cosas y, atendiendo al contenido, constituye ciertamente un documento excepcional de la predicación y la teología postapostólica, pero no del Pablo histórico. Es significativo que el "Pablo" de Lucas, empalmando con la inscripción de un altar "al Dios desconocido", reproduce gran cantidad de pensamientos y de temas, que ya la filosofía y la crítica de la religión de la época tardía de la antigüedad habían esbozado, y que la teología judeo-helenística, ya antes que la cristiana, se había apresurado a apropiarse, no sin entretejerlos primero dentro de la trama temática veterotestamentaria. Dios no necesita de templos y sacrificios y no se deja atrapar en imágenes hechas por mano de hombre; en cambio él es el ordenador del cosmos, que señala los tiempos y marca las fronteras, que todo lo deja transido de vida y aliento y que ha dispuesto que los hombres, los cuales, como allegados suyos, viven en él, le busquen y le encuentren. El empalme con esta línea de pensamiento se hizo por primera vez en este discurso del Areópago de una forma no polémica, sino enteramente positiva; lo mismo encontramos en testimonios judeo-helenísticos emparentados con él, y de forma todavía más copiosa en los escritos de los apologetas cristianos del siglo II. Con todo

esto, resulta que en el discurso de Hech 17 el contenido específicamente cristiano del mensaje está ya en franca retirada. La idea del origen divino de todos los hombres viene corroborada incluso con la cita de un poeta griego de filiación estoica. Sólo al final de todo sale el nombre de Jesús como el del juez que Dios ha designado para juzgar al mundo, y se anuncian el juicio y la resurrección de los muertos, lo cual provoca inmediatamente la burla del auditorio.

Si en esta conclusión cabe entrever todavía que el mensaje cristiano, al menos tal como lo entiende el Pablo auténtico, contrasta con el pensamiento del hombre natural, sin embargo el núcleo fundamental de pensamientos y los motivos dominantes del discurso del Areópago no son otros que el conocimiento natural y racional de Dios y el parentesco del hombre con Dios. Es cierto que también Pablo en sus cartas se sirve sin remilgos del pensamiento de que Dios se ha revelado a todos en las obras de su creación y que "es contemplado con los ojos de la inteligencia", pero de esto deduce la culpabilidad de todos los hombres ante él (Rom 1, 20 s.). El discurso del Areópago, por el contrario, habla exclusivamente de los tiempos de la ignorancia, sobre los que Dios, como quien dice, ha hecho la vista gorda (Hech 17, 30). Consiguientemente el orador del Areópago difiere también del auténtico Pablo en que Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los griegos (1 Cor 1, 23), no juega ningún papel en Hech 17. Por esto se habla aquí de una manera enteramente distinta del parentesco natural del hombre con Dios y no, como en los escritos paulinos, de la maravilla que representa el hecho de que el hombre sea acogido por Dios, y de la filiación divina por razón de Cristo.

Ambas concepciones no pueden armonizarse. Tampoco es concluyente el tan manido recurso a un cambio de táctica por parte de Pablo: en Atenas habría querido ensayar otro tipo de predicación y habría hecho un enorme esfuerzo de acomodación a su auditorio, pero, tras haber fracasado en su intento, a partir de aquel momento habría apelado con mayor ahinco a la "palabra de la cruz", renunciando a cualquier clase de discurso sabio de carácter helenizante (1 Cor 1, 17-25). Esto supondría que él como predicador se sentía libre para predicar de un modo u otro, y esto tratándose del punto que, según propia confesión, era para

él neurálgico y decisivo, y que en sus cartas, a despecho de todas las posibles variaciones, se mantiene absolutamente invariable. Por esto el historiador y el teólogo se ven hoy forzados a cuestionar la imagen tradicional, por grandiosa que sea en su género. En caso de que Pablo hubiese predicado realmente en Atenas —hipótesis ésta que, por lo demás, aunque no cuente con el apoyo de sus propias cartas, goza sin embargo de un alto grado de probabilidad y está sin duda subyacente, como núcleo histórico a la presentación lucana— tenemos todo el derecho a suponer que fracasó estrepitosamente; pues ni siquiera Lucas se atreve a contar nada acerca de la fundación de una comunidad allí. Pero difícilmente fracasó en el intento de acomodación a la cultura y a la filosofía griega; fracasó con el evangelio en la mano, el mismo evangelio que allí, como en todas partes, había proclamado: el mensaje de la culpa y la gracia, de la indignación de Dios y de la salvación que se nos abre de par en par con la cruz de Cristo. Acaso las frases de la primera carta a los corintios, escritas más tarde retrospectivamente, conserven todavía un dejo de lo duras y penosas que resultaron las experiencias de Atenas:

> Yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no me presenté con el prestigio de la palabra o de la sabiduría para anunciaros el testimonio de Dios. Pues me decidí a no saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado. Me presenté a vosotros débil, tímido y tembloroso. Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración de la fuerza del espíritu (1 Cor 2, 1-4).

8
CORINTO

Con Corinto entramos de nuevo en un terreno históricamente firme. El relato de los Hechos nos ofrece aquí datos concretos de cuya fidelidad no cabe dudar (Hech 18, 1-17). También aquí las cartas del propio Pablo poseen un valor incomparablemente superior; éstas comienzan por situarse en un punto de mira posterior en varios años, pero luego reflejan un período muy agitado de la historia, lleno de experiencias y de luchas, que el apóstol tuvo que sostener hasta el final de su vida precisamente con esta comunidad. De todo esto los Hechos no nos proporcionan información alguna. Pero sus datos sobre la etapa inicial de la comunidad no dejan de ser importantes.

Corinto es una ciudad de características completamente distintas a las que presenta Atenas, la cual, aunque ahora, como antes, continúe siendo un centro cultural de fama mundial, ha perdido con todo desde hace tiempo su importancia política. Reconstruida bajo César en el siglo I a. C., después de haber sido completamente arrasada durante la tercera guerra púnica, capital de la provincia romana de Acaya (o sea, de la Grecia central y meridional) y sede de un procónsul desde el año 27 a. C., Corinto era en tiempo de Pablo una ciudad moderna y floreciente, centro de comercio y nudo privilegiado de comunicaciones por estar situada en la estrecha lengua de tierra del istmo, donde debían ser descargadas las mercancías que venían por mar, y poseyendo dos puertos: uno que miraba al oeste hacia el Adriático y otro en dirección al este a orillas del Egeo. Entre una población pagana abigarrada vivía también un número no despreciable de judíos. Numerosas indicaciones provenientes de escritores antiguos de época

anterior y de época más reciente —Aristóteles, Estrabón, Pausanias, Horacio, Apuleyo, etc.— y las últimas excavaciones, proporcionan una imagen intuitiva de la vida y de la animación que reinaba en la colosal ágora (o plaza del mercado), en los templos, teatros y baños públicos, y también de la proverbial inmoralidad de la ciudad. Los juegos ístmicos, que se celebraban ante sus puertas, la convertían también en un poderoso centro de atracción (cf. *Die Kraniche des Ibicus* de Schiller). Con este trasfondo se comprenderán mejor muchas cuestiones religiosas, sociales y éticas que las cartas a los corintios examinan con todo detalle, como también sus afirmaciones sobre el carácter marcadamente proletario de la comunidad (1 Cor 1, 26-28).

En Corinto Pablo trabaja en el taller de confección de tiendas de su colega Aquila y se hospeda en su casa. Este y su mujer, Prisca, deben haberse hecho cristianos ya antes de haberse visto forzados a emigrar de Roma por razón del edicto de Claudio, del que hemos hablado anteriormente (Hech 18, 2). Si una indicación, no del todo clara, que se encuentra en el biógrafo de los Césares, Suetonio (*Vita Claudii* 25, 4), puede ser interpretada en este sentido, posiblemente su expulsión de Roma fue motivada por turbulencias que se originaron entre la población judía por razón del mensaje cristiano. Lo que este matrimonio de emigrantes, con su fe, sus atenciones y su disponibilidad, significaron para Pablo y para la comunidad de Corinto, como lo que significó su presencia en Efeso, adonde se trasladaron poco después, puede deducirse también de Rom 16, 4 y 1 Cor 16, 19. Gracias a una ayuda pecuniaria transmitida por mano de Silas y Timoteo y procedente de las comunidades macedónicas, Pablo puede consagrarse pronto por entero a la evangelización y al trabajo misional (Hech 18, 5). Esto desemboca también en conflicto abierto con los judíos, de modo que el apóstol se ve obligado a trasladar su centro de operaciones de la sinagoga a la casa particular de un "temeroso de Dios", llamado Ticio Justo. Así experimenta un rápido crecimiento aquella comunidad integrada de judíos y, sobre todo, de gentiles. Un año y medio puede haber actuado Pablo en Corinto. Entonces los judíos provocan un tumulto muy bien orquestado y le acusan, ante el nuevo gobernador Galión, como enemigo del estado. Pero éste rechaza sus acusaciones y declara que la disputa es una cuestión interna de los judíos, que a él no

le toca dirimir. El resultado es que la agitación de la muchedumbre congregada en el ágora ante el *bêma* (sede del juez), que todavía hoy se conserva, se vuelve contra los mismos judíos, y uno de sus jefes es molido a palos, mientras a Pablo y a la comunidad cristiana se les deja tranquilos. Después del tumulto, el apóstol se queda todavía unos días en la ciudad, para emprender luego viaje con Aquila y Prisca a Efeso, y desde allí continuar solo hacia Palestina y Antioquía y volver de nuevo a Efeso. Aquí el informe de los Hechos es extremadamente escueto. Se contenta con mencionar las paradas y los territorios por los que una vez más pasa Pablo de camino: se trata de Galacia y Frigia, misionadas ya por Pablo y donde existen comunidades fundadas por él. Sólo a la estancia más prolongada de Pablo en Efeso consagra de nuevo el autor de los Hechos una más amplia descripción.

Aquí vamos a seguir primero el desarrollo de la comunidad de Corinto desde que Pablo se despide de ella por primera vez hasta que da comienzo su copiosa correspondencia con los corintios. ¿Qué fue de ellos? La primera carta a los corintios, escrita desde Efeso probablemente en la primavera del 54, y otra carta enviada poco antes, a la que Pablo se remite expresamente (1 Cor 5, 9), nos proporcionan una imagen de la vida pasada y presente de la comunidad tan rica, que casi llega a desconcertarnos. El apóstol responde aquí a una retahíla de noticias y de preguntas, que le han llegado oralmente o por escrito en un informe de la comunidad. Las cartas a los corintios sólo se entienden, si no se pierden nunca de vista las situaciones y los problemas a los que quiere dar respuesta. Es cierto que aquí palpamos las dificultades con que tropieza hoy el exegeta a propósito de estas cartas, ya que a menudo no le queda más remedio que sacar las preguntas a base de las respuestas y entrever detrás de alusiones y medias palabras personajes y sucesos reales.

Los Hechos nos informan de que en el ínterin otro judío convertido, originario de Alejandría, Apolo de nombre, tan fervoroso de espíritu como elocuente, es enviado de Efeso a Corinto para cuidar de la comunidad (Hech 18, 24-28; 19, 1). También el apóstol lo menciona reiteradamente en 1 Cor (1, 12; 3, 4-6. 22; 4, 6; 16, 12) y por cierto muy encomiásticamente; y esto a pesar de que tenemos derecho a suponer que, habiendo llegado a la fe por razón de su

origen y no por intervención de Pablo, se diferenciaba de él desde muchos puntos de vista y había conquistado adeptos de propio cuño, que llegaban a jurar por su nombre (1 Cor 1, 12). No existe motivo alguno para hacerle responsable —a él y a su doctrina— de las rupturas que van a comenzar a manifestarse en la comunidad. Cuando compone la carta, Pablo se encuentra en Efeso, y él mismo le ha pedido a Apolo, aunque al comienzo sin conseguirlo, que vuelva con otros a la decadente Corinto (1 Cor 16, 12).

En todo caso, desde la partida de Pablo la comunidad ha crecido allí de un modo sorprendente, ha permanecido activa y no ha quedado de ningún modo sumida en la miseria o en la esterilidad espiritual (1 Cor 1, 4-9). Sin embargo, ofrece un aspecto desconcertante. Su riqueza se ha convertido en grave amenaza para ella y fuerza al apóstol a amonestarles e incluso a dirigirles severas críticas. La primera cuestión sobre la que trata largamente (1 Cor 1-4), muestra asimismo que la comunidad se ha apartado, de una forma preocupante, de los principios que el propio Pablo dejó asentados como base. Se ha escindido en grupos rivales, con lo que queda amenazada la unidad del cuerpo de Cristo, o sea, de la comunidad. Sólo las contraseñas de los distintos partidos —"yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo" (1 Cor 1, 12)— nos permiten descubrir de un modo general, pero sin descender a detalles, cuáles eran las diferencias que existían entre ellos. Es significativo que Pablo no se pone a discutir sus puntos de vista o sus tendencias, ni da la razón a unos en contra de los otros. El común denominador de todos los grupos, incluidos sus propios adeptos, consiste en haber abandonado el mensaje de Cristo crucificado y haberlo reemplazado por una sabiduría autosuficiente, pretendidamente pneumática, pero en realidad muy humana. Llenos hasta rebosar de nuevas experiencias espirituales, los corintios han perdido de vista a Cristo, como fundamento y horizonte de su libertad, y con esto se han sometido a la autoridad de los hombres (1 Cor 3, 21-23).

Sea lo que fuere de la manera como los partidos se han formado y se han hecho la guerra, el fenómeno auténticamente peligroso, con el que Pablo se las tiene que haber en 1 Cor, es la irrupción en la vida de la comunidad de lo que podríamos llamar iluminismo. Los "carismáticos" presumen ante los demás de haber alcanzado ya el estado

de los "perfectos" y de estar en posesión del "espíritu" y del "conocimiento" (1 Cor 2, 6; 3, 1-4; 8, 1). No se trata aquí de un conocimiento intelectual, sino de un conocimiento revelado, que, como sucede en las religiones mistéricas y en la gnosis, pone a disposición del hombre las fuerzas del mundo divino y le libera de la fascinación que ejerce este mundo y del poder del hado y de la muerte.

La aparición de este movimiento no fue de ningún modo, en la comunidad de Corinto, un fenómeno marginal sin importancia. A él, y sobre todo básicamente a la actitud y pretensiones de los "carismáticos", se debe el hecho de que toda una serie de cuestiones que afectaban al conjunto de la comunidad saliesen a flote, fuesen planteadas de una forma aguda y virulenta y provocasen una crisis peligrosa. Todo ello prueba hasta qué punto la joven comunidad helenística, incluso en los más mínimos detalles de su vida cotidiana, estaba condicionada por su pasado, y dependía de su mundo entorno, y por esto no se encontraba todavía en situación de orientar su vida conforme a criterios válidos y seguros y de dejarse penetrar por la fuerza de la fe.

Las cuestiones sobre las cuales Pablo en su carta quiere pronunciarse, traspuestas en categorías actuales, abarcan desde lo más profano —como quien dice: desde la receta culinaria y la cesta de la compra—, pasando por el fomento de la sociabilidad, la posibilidad de acudir a tribunales paganos para resolver los asuntos en litigio, las disposiciones relativas a las diferencias sociales existentes en el seno de la comunidad, y la praxis que era menester seguir respecto al sistema moral y de convenciones sociales procedentes del paganismo, hasta llegar a los auténticos problemas de toda comunidad cristiana: el culto, la fe y la esperanza.

El lector moderno puede quedar sorprendido al constatar que la cuestión dominante sobre la conducta propia del cristiano en medio del mundo que le rodea, sobre la libertad que posee y sus límites, sobre lo que puede hacer con la conciencia tranquila y lo que le está vedado, se planteó con frecuencia en Corinto allí donde menos cabía esperarlo. Este estado de cosas se debe, no en último lugar, a que en el ambiente de la antigüedad, dentro del cual se desarrolló el cristianismo de los primeros tiempos, las esferas de lo cúltico-pagano y de lo profano se inter-

ferían y compenetraban de una forma muy distinta a la que nosotros estamos acostumbrados. Teniendo esto presente, se comprende, por ejemplo, por qué Pablo ha de examinar en 1 Cor 8-10 con tanto detalle la cuestión, para los corintios de ningún modo anodina, sobre si un cristiano tenía o no derecho a comprar la carne que, procedente de las víctimas inmoladas en un templo pagano, estaba en venta en un mostrador cualquiera del mercado. Y lo mismo se diga sobre la cuestión de si el cristiano puede tomar parte o no, sin más, en una comida que, en compañía de amigos o familiares paganos, se celebra como conclusión de un acto de culto pagano.

A propósito de éstas y otras cuestiones semejantes, concernientes a la vida de cada día, los "carismáticos" daban una respuesta general y que las resolvía todas de un plumazo: "todo estaba permitido" (1 Cor 6, 12; 10, 23), y daban así prueba de su libertad sin fronteras, que contrastaba con la actitud de otros, los cuales pretendían mediante una rigurosa ascesis conservar su fe limpia de toda suerte de contaminación. Más aún: con su libertad de expresión, los "pneumáticos" llegaban incluso a justificar el comercio sexual con prostitutas que, según el criterio corriente entre los paganos, podía ser tolerado sin ningún escrúpulo. ¿Por qué iba a inhibirse el cristiano en este punto, siendo así que cosas inferiores y naturales por el estilo no podían afectar en lo más mínimo al auténtico "yo" de aquel que estaba lleno del espíritu? (1 Cor 6, 12-20).

Pablo no aborda las cuestiones que le han sido propuestas desde un punto de vista casuístico y legal, da libertad cuando ésta se ejercita dentro del ámbito de la fe, pero pronuncia de la misma manera un no categórico, cuando lo que se intenta es poner la libertad cristiana en la picota, cuando se lesionan los principios éticos universalmente válidos, incluso entre los paganos (1 Cor 5, 1-13), y se hace traición a la vida nueva, a la que los cristianos tienen acceso por medio de Cristo (1 Cor 6, 1-11).

1 Cor 8-10 resulta significativo a este propósito. ¡Con qué decisión deja Pablo aquí fuera de juego todos los argumentos pseudoteológicos, en los que se parapetan aquellos exaltados y cómo devuelve las cuestiones propuestas a su horizonte propio, colocándolas bajo el *leitmotiv* de la responsabilidad por los demás ante Dios y ante el mundo! Esto aparece claro también y muy especialmente en el detallado

examen que hace de las graves anomalías que padece allí el culto cristiano. Celebraban la cena del Señor con la plena convicción de que por medio del sacramento participaban de la redención operada en Cristo, pero sin que, a la hora del ágape fraterno que la acompañaba, los ricos se preocupasen de los más pobres, de los que llegaban tarde y de los que no tenían nada. Para Pablo esto equivalía a un ultraje inferido al "cuerpo" de Cristo, que es la comunidad (1 Cor 10-11). De manera análoga previene él contra la rivalidad tumultuaria de los "pneumáticos", que se complacen en pronunciar discursos extáticos durante la liturgia, e insiste en que se vuelva al lenguaje claro e inteligible del evangelio, el único capaz de convencer a los incrédulos e indiferentes y de ganarles para Cristo.

Es un rasgo característico de los exaltados el no sentirse responsables de los demás; así pretenden saltar por encima de la frontera histórico-temporal, que se le ha trazado a la vida del cristiano. Esta es la razón por la cual en el largo capítulo 15 de la carta, frente a los que imaginan participar ya en espíritu del mundo divino del más allá, ha de afirmar Pablo que la resurrección de los muertos pertenece al futuro. Las manifestaciones de un iluminismo que prolifera en la comunidad de Corinto pueden resultarnos variadas, extrañas e incluso desconcertantes; por otra parte, las réplicas y las directrices que da el apóstol pueden parecernos muy distintas. Una cosa es clara: hay un nervio que atraviesa toda la carta del comienzo hasta el fin. El apóstol apura hasta el fondo cuestiones concretas y a primera vista intrascendentes, y las valora de acuerdo con el conjunto del mensaje. Lo absolutamente determinante para él es la palabra salvadora acerca del crucificado como "locura divina", que desbarata la sabiduría humana; es la auténtica libertad que, sólo en el amor, abre realmente al hombre hacia el misterio del otro (cf. 1 Cor 13); es la llamada a la razón frente a toda clase de iluminismo; es ese constante apelar a los límites de la temporalidad y al mensaje del futuro, el único que lleva en su seno el germen renovador de todo el hombre.

Pablo no se ha limitado a hacer frente con todas sus fuerzas a la crítica situación de la comunidad, poniendo orden en el caos en el que se debatía, con esta llamada "primera carta a los corintios" —en realidad, como nos consta por 1 Cor 5, 9, es al menos la segunda de las diri-

gidas a esa comunidad—, sino que además envía a Corinto a su fiel ayudante Timoteo (4, 17; 16, 10 s.). Parece que al comienzo ambas cosas no dejaron de producir su efecto. Sin embargo, nuestra presunta segunda carta a los corintios muestra que éste no fue duradero, y que pronto el apóstol tuvo que hacer frente a una nueva fase de la lucha con sus adversarios, que llevaban a la comunidad por mal camino y la incitaban a rebelarse contra él.

Podemos trazar, al menos a grandes líneas, un cuadro del desarrollo de estos dramáticos acontecimientos y de las causas que los motivaron, a condición de que, tal como se hace a continuación, consideremos el escrito que en nuestro canon neotestamentario consta como la segunda carta a los corintios, no como un documento unitario y seguido, sino como una colección de cartas compuestas por Pablo en distintas ocasiones, a raíz de situaciones cambiantes, y destinadas todas ellas a la misma comunidad de Corinto. Dicha correspondencia habría sido agrupada posteriormente con objeto de pasarla a otras comunidades. (Sobre las razones en apoyo de esa hipótesis y sobre el análisis literario de la "segunda" carta a los corintios, puede consultarse el apéndice 2).

Da ocasión a esa nueva etapa de la lucha la entrada en escena, en Corinto, de predicadores ambulantes "cristianos", después de compuesta la primera carta. Bastantes expresiones de Pablo (2 Cor 3, 1; 10, 12-18; 11, 4. 22 s.) nos permiten deducir que su aparición es muy reciente y que vienen de fuera, bien provistos de cartas de recomendación, sin contar con el incienso que ellos mismos se dan. También ellos se llaman "apóstoles" y "siervos de Cristo" (2 Cor 11, 5. 23; 12, 11) y pueden reivindicar, igual que Pablo, su origen y su pertenencia a Israel, el pueblo escogido (2 Cor 11, 22), cosas todas que Pablo no tiene por qué discutírselas. Por ahí descubrimos que el concepto de apóstol en el cristianismo primitivo no se redujo inicialmente al estrecho círculo de los doce discípulos; en las cartas paulinas no lo encontramos nunca usado en este sentido restringido. Aparece así por primera vez aisladamente en el evangelio de Mateo (Mt 10, 2) y sale, sobre todo, muy a menudo en los escritos lucanos; desde entonces hasta nuestra actual tradición eclesiástica ha hecho historia. Para Pablo —y en este punto concuerda con él la concepción

general del cristianismo primitivo, incluyendo la de sus mismos adversarios— apóstol es el misionero enviado por Cristo resucitado y exaltado. Sólo sobre este terreno común podía y debía llegarse a la pregunta sobre cómo distinguir entre el verdadero y el falso apóstol, pregunta que, como nos consta por las cartas a los corintios y por otras cartas paulinas, suscitó apasionadas disputas.

Por la primera carta a los tesalonicenses hemos podido ver cuán agudamente se planteó esta cuestión en el período tardío de la antigüedad y en su propaganda religiosa. La verdad es que Pablo tuvo que defender la legitimidad de su apostolado frente a los divinos taumaturgos del paganismo. En cambio, en Corinto había misioneros cristianos que se comportaban exactamente como sus competidores paganos y por esto despreciaban a Pablo y a su evangelio y a menudo le forzaban a enfrentárseles. Según sus criterios, a Pablo le faltaban las credenciales del verdadero apóstol, que recibía la autoridad del propio Cristo; ellos, en cambio, las reivindicaban para sí y no dejaban de impresionar con ellas en las comunidades. ¿Dónde estaban las maravillosas revelaciones del cielo, los prodigios y las convincentes manifestaciones del "espíritu" de que podía dar prueba (2 Cor 12, 1-6) aquel hombre de aspecto débil y miserable, torpe al hablar la lengua inspirada por el *pneuma*, valiente sólo desde lejos y por carta (2 Cor 10, 1; 11, 6)?

Aunque, por lo que indican las numerosas alusiones paulinas, algunas incluso con palabras textuales, sus adversarios no se paraban en barras, sino que llevaban sus invectivas hasta el terreno de la calumnia, sin embargo hemos de evitar que se nos vaya la mano y hagamos de ellos una mera caricatura. En su calidad de "ángeles de luz" y "servidores de la justicia" (2 Cor 11, 14 s.) dieron ellos, a pesar de todo, buena prueba de sí ante la comunidad de Corinto, y respecto a lo que, con palabras de Pablo, aunque en sentido diametralmente opuesto, puede denominarse "la prueba de la fuerza del espíritu" (1 Cor 2, 4), tampoco ellos quedaron atrás. Por esto, aunque a regañadientes y contra su voluntad, no le queda a Pablo otro remedio que compararse con ellos y, como uno "que ha perdido el seso" hacer gala de que también él puede contar con las ventajas de sus adversarios. Puede pero no

quiere, pues precisamente esa debilidad, que es blanco de sus burlas, constituye el timbre de su gloria: en ella la fuerza de Cristo alcanza su máximo rendimiento (2 Cor 12, 9).

Entre los elementos constitutivos de su "gloria" no deja de incluir las comunidades que han llegado a la fe por medio de su predicación y la fatiga de su trabajo cotidiano con la cadena de sinsabores y persecuciones que ha tenido que arrostrar para servirlas. *Esto* es para él la auténtica "marca de apóstol". Frente a la mixtificación y a la instrumentalización del evangelio por parte de sus adversarios, él afirma de sí mismo: "no manipulamos la palabra de Dios, como hace la mayoría, sino que, lo que pensamos como cristianos, es lo que decimos con la sinceridad del que, puesto ante Dios, habla en su nombre" (2 Cor 2, 17). Con esto les arranca el disfraz a esos pretendidos apóstoles de Cristo y los desenmascara como falsos apóstoles y servidores de Satanás (2 Cor 11, 13-15). En todo caso, una cosa queda en claro: la lucha, a la que se ha visto forzado, si quería obtener el reconocimiento de su apostolado, no atañe exclusivamente a su honor personal. En otros pasajes puede asegurar él mismo con soberana libertad que las simpatías o antipatías personales le dejan impasible: "¿Y esto qué importa, si al fin y al cabo, hipócrita o sinceramente, Cristo es anunciado?" (Flp 1, 18). Rechaza igualmente cualquier sobrevaloración de su propia persona: "¿Qué es Apolo y qué es Pablo?: servidores, que os han ayudado a llegar a la fe" (1 Cor 3, 5). Pero ahora, a raíz de la agitación promovida en Corinto por sus nuevos adversarios, a los que por cierto las anteriores corrientes iluministas les habían preparado peligrosamente el terreno, no sólo tuvo que defender Pablo su propia misión apostólica, sino que tuvo que luchar ya por su evangelio y por su comprensión del ser cristiano.

Los fragmentos de carta, escritos uno tras otro y recopilados en la "segunda" carta a los corintios, nos permiten todavía, más o menos, detectar las fases y los estadios de la lucha que le fue impuesta al apóstol. La noticia sobre sus adversarios y la agitación promovida por ellos llegó a sus oídos, por lo visto, en un momento en que ellos ponían el asunto en marcha y no era inminente todavía el riesgo de que la comunidad se pusiese decididamente de su parte. Es muy probable que entonces escribiese la

amplia sección de la carta que abarca de 2, 14 a 7, 4. En ella ciertamente defiende su misión apostólica y entabla una vigorosa polémica contra los falsos apóstoles, pero lo hace todavía como dominando la situación, seguro de hacer entrar en razón a la comunidad y de no perderla (2 Cor 6, 11 s.; 7, 4). No obstante, su carta no tuvo el éxito que él esperaba y, dejada a merced de sus adversarios, la situación se va agravando hasta el punto de que, en contra de sus anteriores planes, ha de decidirse por una visita rápida a Corinto. Esta se desarrolla en medio de la mayor confusión. Encuentra una comunidad en plena rebeldía contra él, y uno de sus miembros, soliviantado, le hace una afrenta tal (2 Cor 2, 5; 7, 12) que no puede aguantar allí por más tiempo. Se trata sin duda no sólo de una injuria personal, sino de un ataque ignominioso contra su misión apostólica. Dejando el asunto por resolver, Pablo vuelve a Efeso, profundamente abatido. Desde allí "presa de una gran aflicción y angustia de corazón, con muchas lágrimas" (2 Cor 2, 4) manda todavía otra carta a Corinto, cuyos principales fragmentos, como vienen afirmando acertadamente desde hace tiempo numerosos investigadores, nos los brinda 2 Cor 10-13. En ellos Pablo libra una batalla casi desesperada no sólo contra aquellos embaucadores, sino también contra la comunidad que ha sucumbido casi sin remedio a sus manejos (2 Cor 11, 20 s.). Junto con esta carta, emocionada y conmovedora a la vez, y en conexión con ella, Tito es enviado a la comunidad rebelde con el difícil encargo de hacerla entrar en razón. El propio Pablo, interrumpiendo antes de tiempo su estancia en Asia menor, sale al encuentro de Tito hasta Macedonia en inquieta espera de las noticias que éste ha de darle sobre el resultado de su misión. Ambas iniciativas, la de la carta, despiadadamente dura, pero en la que Pablo da de sí todo lo que puede, y el envío de su colaborador, no dejan de surtir efecto. La comunidad entra en vereda y ahora quiere dar a su apóstol todas las pruebas imaginables de su cambio de actitud. Es ahora cuando Pablo puede escribir a los corintios una carta de reconciliación un tanto exuberante, en la que les pide encarecidamente que, como él ha hecho tiempo atrás, también ellos perdonen a aquel miembro de la comunidad que le infligió un tan intolerable agravio. En 2 Cor 1, 1-2, 14 y 7, 5-16 nos encontramos con largos pasajes de esta carta de reconciliación, que nos ofrece una

imagen retrospectiva de los sucesos aquí descritos. Desde Macedonia, y tal como prometía ya en 2 Cor 13, 1 y 9, 3 s., emprendió viaje a Corinto por tercera y última vez y allí se encontró con una comunidad pacificada. En todo caso, la carta a los romanos, compuesta durante esta última estancia, no deja entrever ya nada de las luchas y tormentas pasadas.

9
EFESO

La conmovedora historia que vivió Pablo en Corinto coincide con un período de su actividad de varios años en Efeso. Los Hechos, aquí sin duda fidedignos, señalan un lapso de tiempo de dos a tres años para su estancia en dicha ciudad (Hech 19, 8-10; 20, 31). Sin embargo, no logran porporcionarnos una exposición coherente e históricamente segura. Prescindiendo de algunas noticias locales, que resultan útiles, el autor de los Hechos dispone, al parecer, de escaso material y éste de desigual valor: algunos episodios y anécdotas con ribetes de leyenda y, esparcidos acá y allá, probablemente también algunos recuerdos desdibujados. Con su arte narrativo característico, y también aquí de nuevo no sin penetrar profundamente en el *genius loci* de aquella famosa metrópolis de Asia menor, Lucas ha sido capaz de trazar, con todos estos materiales, un cuadro espectacular y, en cierto sentido, acabado (Hech 19). Todo apunta a la glorificación del gran misionero, que con su mensaje llega a todos (!) los habitantes de Asia, judíos y griegos. Su capacidad de hacer milagros es tan inmensa, que con lienzos o pañuelos que él ha tocado, los enfermos se curan al instante o son liberados de los malos espíritus. Exorcistas judíos pretenden realizar en nombre de Jesús los mismos prodigios que él, pero fracasan lastimosamente. Su éxito es tan inaudito, que la gente abjura de la magia, organiza un auto de fe y quema públicamente sus libros de brujerías —bien conocidos en la antigüedad—, cuyo valor es enorme (50.000 denarios de plata). Triunfa igualmente sobre el sectarismo y gana para la verdadera fe a discípulos de Juan el Bautista. Más aún: con su predicación hace vacilar el culto de Artemisa, a la que se le

había erigido un templo en Efeso, que se contaba entre las siete maravillas del mundo. Con esto, a un fabricante de objetos piadosos y *souvenirs*, llamado Demetrio, se le viene abajo el negocio. El subleva a su personal y éste se lanza a la calle al grito de "¡Grande es la Artemisa de los efesinos!". La gente se agolpa en el teatro, donde un judío intenta inútilmente entrar en negociaciones con la masa embravecida, hasta que por fin ésta es apaciguada por intervención del representante de la autoridad municipal: Pablo y sus compañeros ni son sacrílegos, ni han blasfemado contra los dioses. En caso de que Demetrio y los de su gremio tuviesen algún motivo de queja, pueden acudir a los tribunales, donde se decidirá, conforme a derecho, sobre la cuestión, sin necesidad de que el pueblo tenga que responder ante las autoridades gubernamentales de haber alterado el orden. El propio Pablo no interviene en todo el tumulto, y puede abandonar la ciudad como triunfador sobre el paganismo, que se tambalea, y sobre el judaísmo, que se ha demostrado impotente.

Con esta exposición de la actividad de Pablo en Efeso, que presentan los Hechos, históricamente no se puede hacer gran cosa. Por más que algunas valiosas noticias pueden hallarse ahí metidas, y el autor de Hechos —ciertamente no sin fundamento— considere Efeso como el clímax de la actividad misionera de Pablo, apenas pueden encontrarse en Hech 19 materiales pertenecientes a una fuente segura, y la composición de las distintas escenas que se suceden hasta el motín de Demetrio, presenta de una forma tan marcada los rasgos típicos del arte narrativo lucano y de su concepción de la historia, que, a la hora de valorarlas, toda la prudencia es poca.

Esto vale tanto más cuanto que resulta muy distinta la imagen que nos proporcionan las cartas que, compuestas por el propio Pablo durante su estancia en Efeso, conservan esporádicamente referencias directas o indirectas a dicha ciudad. De esta imagen apenas si encontramos rastro en los Hechos. Se trata ordinariamente de indicaciones dispersas, no siempre verificables con toda seguridad, que deben ser sometidas a cuidadoso examen. Normalmente apenas llegan a la categoría de informes coherentes y seguidos. Son más bien menciones-relámpago de determinados sucesos, personajes y situaciones, que, sin embargo, en muchos casos compensan con su diáfana precisión lo que

de imprecisión poseen sus contextos, difícilmente identificables. Sin contar con la ya mencionada correspondencia, que el apóstol mantuvo con Corinto, a este grupo de cartas pertenecen probabilísimamente las cartas a los gálatas, a los filipenses y a Filemón, además de un testimonio inesperado: la larga y detalladísima lista de saludos, que, según una hipótesis bien fundada, habría sido erróneamente insertada al final de la carta a los romanos (Rom 16), pero que originariamente habría formado parte de una carta que se ha perdido. Esta carta perdida habría sido compuesta y dirigida por Pablo a la comunidad efesina más o menos por el mismo tiempo en que escribió a los romanos, o sea, poco después de haber dicho el adiós a Efeso. (Véanse los apéndices 1 y 2).

Por este último documento cabe descubrir, como por medio de un retrovisor, con qué derroche de sacrificio y entrega personal debe haber actuado Pablo en Efeso, cómo creció la comunidad y cuán eficaz fue la ayuda que recibió él de muchos de sus miembros. La lista contiene no menos de 26 nombres. Como acertadamente se ha afirmado con frecuencia, esto resulta un poco extraño en una carta dirigida a una comunidad desconocida, como era para Pablo la romana. En cambio en Efeso encaja tanto mejor cuanto que en la lista figuran en cabeza los nombres de Aquila y Prisca, que encontramos allí, y el de un tal Epaineto, a quien se designa como "primicias del Asia para Cristo", o sea, como el primer convertido a la fe cristiana de la provincia. Las breves expresiones, en muchos casos personalísimas, con las que Pablo apostilla determinados nombres revelan un recuerdo exacto de las personas que se citan, de sus allegados, del personal a su servicio y de las comunidades que se reúnen en sus casas; reflejan también la existencia de estrechas relaciones personales con ellos y ponderan explícitamente todo cuanto él o la comunidad entera debe a la acción de auténticos testigos, a la valentía, a la prontitud para el sacrificio y para el sufrimiento de aquellos cristianos, entre los que hay hombres y mujeres, libres y esclavos, judíos y no judíos.

La carta que desde la prisión efesina dirigió Pablo a Filipo confirma también el auge y el dinamismo de la comunidad de Efeso. Esta, lejos de quedar acomplejada y sumida en la resignación y el silencio, al ser detenido Pablo, se puso en la brecha con mayor coraje, si cabe, y

dio testimonio, sin dejarse turbar por nada. Como advierte Pablo expresamente en Flp 1, 14-17, esto no siempre se hace con sinceridad plena. Pero él puede afirmarlo con seguridad de la mayor parte de los miembros de la comunidad, entusiastas de su apóstol; ellos saben muy bien lo que su encarcelamiento y el evangelio, por el que él padece, exigen de ellos en estos momentos. Así que han saltado a la brecha, con lo que justamente ahora, cuando el evangelio ha sido condenado al silencio, es cuando hace avances insospechados (Flp 1, 12-18). Pablo no deja de admitir ciertamente que entre esa mayoría hay algunos que, guiados por sentimientos de odio, envidia o malevolencia para con él, ven llegada su hora y, con un celo sospechoso, se ponen en acción, para afligir al prisionero demostrándole que, también sin él, la cosa va adelante. No sabemos a qué poco halagüeños sucesos se refiere aquí la carta a los filipenses. No hay razón para pensar que se trata de herejes, sino más bien de adversarios personales y de contrincantes. De lo contrario no hubiera podido dejar Pablo tan despreocupadamente de lado la cuestión de la motivación buena o dudosa, y asegurar: "¡Qué más da! Me alegro de que se predique a Cristo, sea de ésta o de la otra manera, noblemente o con segundas intenciones" (Flp 1, 18).

Como nos informan los Hechos, también en Efeso Pablo comenzó sin duda su predicación por la sinagoga. Pero la oposición de los judíos le forzó, pocos meses más tarde, a trasladarse, como un maestro ambulante de los de su tiempo, a la escuela de un tal Tirano (Hech 19, 8-10). Probablemente más de una vez en el transcurso de los pasados conflictos había sufrido, como hereje, el castigo de los treinta y nueve azotes, mencionado en 2 Cor 11, 24. En la "carta dolorosa", escrita desde Efeso, Pablo lo enumera entre otros muchos sufrimientos y contrariedades que tuvo que experimentar a lo largo de su actividad apostólica y que pone en la lista de los méritos de los que puede gloriarse, como réplica, irónicamente sangrienta, de las tan traídas y llevadas hazañas que habrían realizado aquellos hombres "llenos del Espíritu", que corrían por Corinto. Los Hechos sólo mencionan de todos estos reveses la prisión en Filipos; del período efesino no dicen una palabra. No es posible determinar con precisión cuántos de los sufrimientos y peligros —incluso el de muerte— enumerados

en 2 Cor 11 corresponden a la estancia de varios años en Efeso; pero sin duda una parte considerable de los mismos tuvieron lugar allí. La breve alusión a una "lucha con las bestias", que habría tenido que soportar allí (1 Cor 15, 32), aunque no haya de ser interpretada literalmente, sino en sentido figurado, se refiere expresamente a un conflicto que tuvo en Efeso y en el que también intervino la autoridad romana. Fuera de esto, en la espeluznante lista de padecimientos de 2 Cor 11, 23-33 se hace mención de un sinnúmero de graves tribulaciones y sinsabores, que tuvo que sobrellevar tanto de los judíos como de los paganos; se habla de palizas, de lapidación, de prisión; pero igualmente también de contratiempos y amenazas durante los viajes que hizo por mar y tierra, muchos de los cuales corresponderán seguramente también al período de su actividad en Efeso; asimismo ha tenido que arrostrar riesgos en poblado y en despoblado, amenazas y ataques por sorpresa de bandoleros, peligros ante los ríos desbordados y durante un naufragio, que le obligó a pasar un día entero sobre un navío desarbolado y roto, a merced de las olas; y encima de esto: hambre y sed, frío y desnudez, sin contar con la apremiante preocupación por todas sus comunidades.

> ¿Quién desfallece que yo no desfallezca? ¿Quién sufre escándalo sin que yo me abrase? Si cabe gloriarse, entonces me gloriaré de mi debilidad. El Dios y Padre del Señor Jesús sabe que no miento: sea él bendito por todos los siglos (2 Cor 11, 29-31).

Todo esto nos permite deducir el inmenso trabajo que Pablo tuvo que llevar a cabo en la floreciente comunidad efesina, y también el enorme influjo que debió ejercer en los alrededores de la ciudad y en sus demás comunidades. Esto lo confirman las cartas que escribió desde Efeso, en las cuales hace frente a sus problemas y a sus desviaciones, dando fuerzas, infundiendo ánimo y enseñando, pero también amonestando y atacando.

Además de las cartas a los corintios, hay que citar aquí ante todo la carta a los gálatas, de cuya motivación y contenido hemos hablado ya en un contexto anterior. Es fácil entrever que la enseñanza corruptora de los judaizantes que irrumpieron en Galacia condujo a las comunidades de origen pagano hasta el borde del abismo, probablemente porque los agitadores no sólo operaban con concepciones

genuinamente judías (circuncisión, ley, tradición y otras por el estilo), sino que las conjugaban con representaciones de poderes cósmicos procedentes del culto astral, a las que —según ellos— también el cristianismo auténtico debía rendir tributo. Esta es la razón por la cual su interés se centraba menos en la ley moral veterotestamentaria y judía, que en las prácticas mágico-rituales y en la observancia de tiempos y días sagrados (Gál 4, 10), gracias a las cuales el hombre piadoso participa de la redención. Y por esto la carta a los gálatas advierte con énfasis a los adversarios y a sus improvisados seguidores, persuadidos de pertenecer a Israel como pueblo escogido, que el que se hace circuncidar está obligado a observar toda la ley (Gál 5, 3). De ahí que, a éstos, que presumen de "espirituales" (Gál 6, 1. 3 s. 7), Pablo les espete aquí precisamente la bochornosa contraposición entre su actitud de "morderse" y "devorarse" unos a otros y la ley, que se reduce al cumplimiento del precepto de amar al prójimo (Gál 5, 13-15), les señale el contraste que existe entre las "obras de la carne" y los "frutos del espíritu" (Gál 5, 19-23), y les advierta: "si vivimos espiritualmente, dejemos que el espíritu guíe nuestros pasos" (Gál 25). De ahí finalmente también la apremiante pregunta: ¿cómo es posible que "los que en otro tiempo, sin haber descubierto a Dios, servían a los ídolos que no son nada, ahora que conocen a Dios o, más exactamente, que son conocidos por él, se 'conviertan' de nuevo y quieran volver a servir a estos elementos sin fuerza ni valor"? (Nótese la ironía de la frase; Gál 4, 8 s.).

Justamente la carta a los gálatas que, frente al legalismo judaizante proclama la auténtica libertad que se funda en Cristo, contiene al mismo tiempo un toque de atención y una llamada tan apremiante a la obediencia para con la "ley de Cristo" (Gál 6, 2), que llega a ocupar un tercio de su extensión.

Con esa desviación doctrinal de los gálatas ve Pablo amenazada de muerte el nervio de su propio mensaje sobre la justificación, no por las obras de la ley, sino únicamente por la fe. Por esto toda la carta se centra en este tema, que es desarrollado con una amplitud y un detalle que sólo la carta a los romanos puede igualar, y al mismo tiempo es proclamado con un coraje que, motivado por el

espectáculo de la defección de sus comunidades, la invade por completo y le da un tinte polémico y proselitista.

La carta a los filipenses debe haber sido compuesta poco después de esto. Como hemos dicho a propósito de la segunda carta a los corintios, también aquí se trata probablemente de una pequeña colección de varios escritos, redactados uno tras otro en distintas situaciones, y dirigidos todos a la comunidad de Filipo. Ignoramos por qué motivo fue arrestado el apóstol; sobre este punto los Hechos no dicen ni una palabra. Es posible que hayan precedido algunos conflictos abiertos con las autoridades gubernamentales. A ellos aludiría el recuerdo conservado en Hech 19 y que habría sido aprovechado, en un sentido muy distinto, para la escena de Demetrio. En todo caso, Pablo se encontraría bajo custodia de la guardia pretoriana (Flp 1, 13), acuartelada en el palacio del gobernador romano, para responder a los interrogatorios y aguardar sentencia. Por lo visto, las condiciones del arresto son relativamente buenas. No está completamente incomunicado con el exterior; puede mantener algunos contactos con los soldados de la guardia, que se han dado cuenta del carácter excepcional de este preso, que está allí por causa de Cristo; recibe noticias regulares sobre lo que ocurre en la comunidad del lugar; le permiten recibir visitas y regalos; puede delegar a sus colaboradores y escribir cartas (Flp 1, 12-14; 2, 19-30). Esto viene confirmado también por la breve carta a Filemón, escrita desde el mismo presidio, la única carta privada que poseemos de Pablo. El destinatario es un cristiano acomodado que reside en Colosas, población situada en el valle superior del río Lico, hasta donde ha penetrado el evangelio por medio de cristianos procedentes de Efeso. El apóstol le conoce personalmente a él y a los de la comunidad cristiana que se reúnen en su casa, y le cuenta entre sus colaboradores. La carta ha sido motivada por el hecho de que a Filemón se le ha escapado un esclavo, llamado Onésimo, y ha acudido en busca de auxilio al apóstol que estaba en prisión. Allí se hizo cristiano. Es entonces cuando el prisionero escribe a Filemón y le pide que acoja de nuevo al fugitivo, el cual, por lo visto, antes de huir, había sustraído dinero a su amo. Y, jugando con el nombre del esclavo —Onésimo—, que en su lengua original significa "útil", le dice a Filemón que ha de recibirle no ya como a un "inútil", sino como

a una persona que le será verdaderamente "útil", no como a un esclavo, sino como a un hermano entrañable, como a un hijo que ocupa el puesto del propio Pablo. Esta breve carta muestra que el apóstol no se plantea el problema social de la esclavitud, de una forma pragmática y a nivel de principios, pero sí que lo examina a la luz de Cristo, ante el cual no hay diferencia que valga entre amo y siervo, entre libre y esclavo (Gál 3, 28; 1 Cor 7, 22 s.), y así, de cara a la comunidad, lo relativiza completamente. Por otra parte, este escrito constituye, en su sencillez, un ejemplo que muestra, como ningún otro, una serie de cualidades del apóstol: el ardor de su corazón, su capacidad de meterse en la piel del otro y defender su causa, el arte de una pastoral personal y —¿por qué no?— su humor, más admirable aún en un hombre que se encuentra preso.

Las amplias posibilidades de contactos de todo tipo que conserva el apóstol nos hacen pensar que, cuando redacta estas cartas, su situación, por lo regular, resulta todavía tolerable. Sin embargo esto no nos ha de llamar a engaño: su detención se prolongó durante varias semanas y aun meses (cf. Flp 2, 25-30), y, sobre todo, durante este tiempo pudo muy bien encontrarse en peligro. Pues, según él mismo escribe (Flp 1, 20-24), resulta todavía del todo imprevisible si su detención y el proceso que le aguarda acabará en una declaración de libertad o en sentencia de muerte. Por lo que indica en 2 Cor 1, 8-11, cabe deducir que en realidad salió una vez más con vida y que sus comunidades pudieron conservarle todavía; pero esta vez fue por tan poco, que él desesperaba ya de continuar viviendo: razón de más para que invite a dar gracias a Dios por su liberación. Todo hace pensar que poco después de su cautiverio abandonó Efeso libre, pero con una libertad muy distinta a la que los Hechos quieren presentar.

Si llegamos a juntar todas las noticias que hallamos dispersas en las cartas paulinas, sale una imagen que, a pesar de su carácter fragmentario, reproduce plásticamente la actividad del apóstol en Efeso. Así se confirma que tanto la ciudad como la comunidad se convirtieron en el centro de la misión de Asia menor, y que al mismo tiempo desde allí, y sin ahorrar esfuerzo alguno, cuidaba Pablo de las comunidades anteriormente fundadas.

Pero desde otro punto de vista peculiar adquiere también el nombre de Efeso un profundo significado para la

historia de Pablo. Como hemos visto, todas las cartas que deben ser consideradas como auténticos grandes documentos de su mensaje y su teología, se sitúan en el tiempo de su estancia allí o en los meses que siguieron inmediatamente a ella. Esto vale —ya lo hemos dicho— para su correspondencia con Corinto, para la carta a los gálatas y a los filipenses y también para la carta a los romanos, que fue escrita poco después de haber dejado la comunidad efesina. Con esto no queremos ciertamente decir que la teología paulina no pueda concebirse, hablando con propiedad, sino en estos años. El gran tema de su predicación, la salvación en Cristo para todos —judíos y no judíos— y juntamente el fin de la ley como camino de salvación, le quedó bien grabado desde el instante mismo de su conversión y vocación, y permaneció invariable hasta el final de su vida. Esto no impide que sus grandes cartas nos muestren cómo elabora, adapta y perfila la temática de su mensaje. En este sentido sus luchas con el judaísmo y sobre todo con los "cristianos" que enseñaban doctrinas falsas o sembraban el mal espíritu en sus comunidades —en Corinto, Galacia y Filipo (cf. Flp 3)— no habían jugado un papel cualquiera. No nos está permitido infravalorar la importancia de estas confrontaciones en orden a dar forma definitiva a los pensamientos centrales de su teología, sin que esto signifique que aceptamos la idea ciertamente falsa de que en el fondo su teología no es más que una serie de réplicas improvisadas a este o aquel error doctrinal. Esto sería hacerle a la herejía un honor demasiado grande. Por esto también no habría nada más descabellado que pretender dar siempre y en todas partes con rastros de las intenciones o palabras de sus adversarios e infravalorar en este punto la fuerza positiva del evangelio y las múltiples experiencias y situaciones de prueba por las que pasa la misma fe. Porque de esto es de lo que se nutre primera y principalmente la teología de Pablo. No obstante, las luchas y los dolores que esa teología tuvo que arrostrar y en medio de los cuales creció, acosada desde fuera y forjándose desde dentro, es un factor con el que hay que contar.

Pablo no luchó en solitario. Precisamente las cartas, que escribe desde Efeso o en las que alude a Efeso, muestran que le apoya un aguerrido ejército de colaboradores, algunos de los cuales constan por sus nombres y otros son

innominados. A estos colaboradores o les dejaba en la misma comunidad o, en determinados casos, incluso les confiaba difíciles misiones en otras comunidades. El mismo no se cansa de testificar el celo de muchos de ellos en el servicio a la misión, su disponibilidad y su capacidad; sin contar a Timoteo y Tito, cita explícitamente a Aquila y Prisca, a Apolo, Epafras, Epafrodito y a otros muchos. Esto no sería concebible si Pablo no se hubiese mantenido en intensa comunicación teológica al menos con algunos de ellos, comunicación en la que, sin duda, él no sólo daba, sino que también recibía. Las fuentes no nos permiten descender en este punto a más detalles. Pero esta suposición brota necesariamente de la entraña misma del asunto. Por otra parte, dicha hipótesis adquiere un alto grado de probabilidad por razón de la analogía con la relación maestro-discípulo tal como se venía manteniendo en la institución pagana de los maestros ambulantes y, sobre todo, tal como se practicaba en la sinagoga helenística.

Además poseemos documentos de la época postpaulina por los que nos cercioramos de la formación de una especie de "escuela paulina" y de una tradición paulina, conservada y, en muchos de sus aspectos, desarrollada por sus discípulos. A este grupo de documentos pertenecen ante todo las cartas de época postpaulina dirigidas a los colosenses y a los efesios. Manifiestamente familiarizadas con el pensamiento del apóstol, dichas cartas llevan su nombre y contienen alusiones que hacen pensar que fueron compuestas en Efeso. Pasan asimismo como "paulinas" las tres cartas a Timoteo y Tito, que pretenden conservar también cuidadosamente la doctrina de Pablo. No podemos saber con certeza dónde fueron escritas. Pero en todo caso, junto con la autoridad del apóstol, presuponen también la actividad y el prestigio que mostraban los discípulos más ligados a él en Asia menor.

Sin embargo, no podemos sucumbir a la tentación de imaginarnos que Pablo, con sus colaboradores y discípulos, ejerció por mucho tiempo un domino indiscutible sobre el territorio de Asia menor y sobre otras zonas. La herejía, que el propio Pablo había combatido ya en otros muchos lugares, se convirtió muy pronto, también en Efeso, en un peligro amenazador. No es pura casualidad el hecho de que en medio de la lista de saludos de Rom 16, destinada muy probablemente a la comunidad de Efeso, así como en

Flp 3 y en otras cartas, se encuentren severas recomendaciones que exhortan a guardarse de las tácticas seductoras de los falsos maestros (Rom 16, 17-20). Por lo demás, las fuentes muestran que el influjo decisivo del mensaje paulino en Asia menor fue de corta duración. El Apocalipsis de Juan, compuesto en el último decenio del siglo I y animado de un espíritu completamente distinto, no dice de Pablo ni una palabra.

LA CARTA A LOS ROMANOS COMO TESTAMENTO DE PABLO

Puede sorprender que en este punto de la historia de Pablo añadamos un apartado sobre la más grade de sus principales cartas. Su neto carácter teológico-doctrinal parece aconsejar que reservemos su exposición para la presentación sintética de la teología paulina, que ha de ofrecer la segunda parte de este libro. Allí serán expuestas de hecho con todo detalle las líneas fundamentales de su pensamiento. Aquí nos ocuparemos de ella preferentemente como documento histórico-biográfico. En ello sin duda podrá echarse de ver nuevamente el nexo indisoluble que existe en Pablo entre su historia y su teología.

A primera vista parece como si esta carta fuese, de todas las suyas, la que menos se presta a que se le saque jugo a efectos biográficos. Las referencias concretas a una situación histórica actual —ya sea de la comunidad destinataria, ya del propio apóstol—, que caracterizan el resto de la correspondencia paulina y le prestan todo el encanto de lo históricamente intuitivo, se hallan extrañamente ausentes de ella. Lo poco que hay, por esclarecedor que sea, se encuentra de una forma relativamente velada hacia el final. En conjunto esta carta se aparta de todas las demás.

Como con razón ha sido frecuentemente subrayado, su índole peculiar se explica, y no en último lugar, por el hecho de que la carta se dirige a una comunidad que fue previamente fundada no por el mismo Pablo, sino por desconocidos, y que ni conocía a Pablo ni era conocida de él. La carta a los romanos posee una significación particular, por cuanto es el testimonio más antiguo de la existencia de la comunidad romana, tan importante en la historia

ulterior de la iglesia. Con todo, sobre los comienzos de la comunidad y sobre la primera época de su historia nos proporciona tanto como nada. Lo único que podemos sacar en claro es que, cuando se elaboró la carta, la comunidad se componía preponderantemente, aunque no exclusivamente, de cristianos de origen pagano (Rom 1, 5 s. 13; 11, 13; 15, 15-19). Es difícil determinar si, cuando compuso la carta, conocía Pablo muchas o pocas cosas acerca de la comunidad romana. Sin duda recibió sobre ella alguna información por medio de los esposos Aquila y Prisca, que estaban a su lado y que, antes de emigrar de Italia, tuvieron que pertenecer a dicha comunidad. Pero, al ponerse a escribir, parece estar poco al corriente de su estado actual. Contra lo que él acostumbra, ni de noticias recibidas, ni de sus informaciones, sale nada a relucir en la carta. Lo mismo se diga sobre posibles colaboradores o contradictores suyos en Roma, y apenas se encuentra nada en ella sobre acontecimientos, problemas y necesidades de la comunidad romana. La única excepción la constituyen los capítulos 14 y 15, en los cuales el apóstol se esfuerza por resolver la contienda surgida entre los "débiles" —miembros de la comunidad que se sentían obligados a un determinado régimen alimenticio de índole ritual— y los "fuertes", que despreciaban a los primeros, pero que a su vez eran condenados por ellos. Fuera de esto, la carta contiene amplias exposiciones de carácter doctrinal sobre los temas centrales del mensaje paulino, sin referirse a puntos actuales y concretos. Así durante largo tiempo ha pasado como una especie de *summa* de la teología paulina.

Llevados por la acertada idea de que ninguna de las otras cartas paulinas tiene nada que ver con un tratado teológico o, si se quiere, con una especie de "dogmática", los intérpretes recientes han puesto todo su empeño por dar a la carta unos contornos precisos y actuales. Según ellos, el carácter doctrinal de la carta tiene su razón de ser en la intención del apóstol de presentar su persona y su mensaje a una comunidad que le era desconocida y juntamente hacerle participante de la ulterior acción misionera que había proyectado llevar a cabo en occidente. Esa intención, por más que no conste *expressis verbis,* no hay por qué discutirla. Pero con esto no han quedado todavía suficientemente aclarados, ni el carácter de la carta, ni la coyuntura a que responde, ni el objetivo a que apunta.

Yendo más lejos, se ha querido hacer plausible la hipótesis, según la cual la carta a los romanos denota un exacto conocimiento del estado interno de la comunidad. También en Roma, como en otras partes, la comunidad estaría amenazada por falsos maestros judaizantes o iluministas. Este sería el motivo por el cual, frente a los judaizantes, se expondría tan a fondo la doctrina paulina de la justificación; en cambio las expresas amonestaciones referentes a la moral, que contiene la carta, irían directamente dirigidas a los iluministas, dados al libertinaje. Además la situación en Roma se caracterizaría por la coexistencia y, al mismo tiempo, por la guerra fría entre unos cristianos de origen judío y otros de origen pagano; los capítulos 14 y 15 de la carta corroborarían esta apreciación. Para esta interpretación de la carta en función de una situación concreta se recurre ante todo a los no escasos fragmentos de índole dialogal y polémica que tiene la carta. Sin embargo, no se pueden sacar de ellos conclusiones precipitadas. Precisamente esta carta ofrece gran profusión de ejemplos, llenos de vida, del estilo de la "diatriba", tan común en el judaísmo helenístico y del que Pablo hace un uso tan frecuente. En él el coherente desarrollo de los pensamientos cede el puesto a las preguntas y contrapreguntas; se formulan objeciones críticas o incluso impugnaciones de lo que se acaba de decir y que responden al punto de vista del interlocutor, al paso que se apela a la propia manera de ver las cosas mediante respuestas adecuadas y puestas en forma de discurso, planteando nuevas preguntas y echando mano de salidas ingeniosas y agudas. Así, por ejemplo, pide la palabra la razón raciocinante y sin escrúpulos, la cual, en vez de darse por vencida después de las afirmaciones que el apóstol ha dejado asentadas hasta aquel momento, intenta llevar el agua a su molino: tal es el caso del judío, que, con sutiles argucias, pretende reducir *ad absurdum* la doctrina paulina de la ley y la justificación y convencerla de blasfemia (por ejemplo, Rom 3, 1-9); o bien de las ideas expuestas sobre la predestinación, mal interpretadas determinísticamente, deduce la propia inocencia ante Dios (Rom 9, 19-23). Y de una manera análoga procede también Pablo con el cristiano de origen pagano, que se engríe altaneramente y se cree superior al pueblo judío, incrédulo y reprobado (Rom 11, 19-24). En todo caso, las objeciones brotan del asunto mismo, mejor

dicho, de una mala inteligencia del asunto, pero no necesariamente de una situación actual. Por esto es desacertado querer montar, sobre la base de estos pasajes, la identificación de determinados grupos o personas en el seno de la comunidad romana. A diferencia de otras cartas, aquí no se habla en ninguna parte de judaizantes o de representantes de las concepciones iluministas, o sea, de herejes cristianos.

Por el contrario vamos sobre seguro, al afirmar, sobre la base de Rom 15, 14-33, que Pablo escribe su carta a Roma para anunciarles su viaje allá, tantas veces proyectado y otras tantas demorado, y preparar su ulterior actividad en occidente. Al redactar la carta, ha dejado ya atrás Efeso y da por terminada su obra misionera en la mitad oriental del imperio (Rom 15, 19). Con gusto emprendería inmediatamente en este momento el viaje a Roma y de ahí a España (Rom 15, 24. 28), pero antes todavía ha de llevar a Jerusalén la colecta reunida en sus comunidades de Asia menor, Macedonia y Grecia. Sólo cuando haya llevado esto a feliz término, queda libre para su ulterior empresa (Rom 15, 25-32). Sobre la base de estas noticias estamos en situación de poder datar con exactitud la composición de la carta a los romanos, que cabe situar en la estancia de Pablo en Grecia, probablemente en Corinto, la última —de tres meses de duración— de las que mencionan los Hechos (Hech 20, 2 s.: ¿invierno del 55/56?; cf. *supra* la cronología de la p. 12).

Por lo que se nos comunica al final de Rom 15, sabemos que Pablo ve con inquietud su viaje a Jerusalén. Teme ser perseguido por parte de los judíos; más aún: le preocupa si la primitiva comunidad aceptará o no su persona y lo que han recogido sus comunidades. Por esto pide a los cristianos de Roma que quieran luchar con él en la plegaria, para salir incólume del peligro que le amenaza y no ser rechazado de los "santos" en Jerusalén (15, 30-32).

No es difícil imaginar en qué se basaban los temores que albergaba Pablo con respecto a los judíos. Desde tiempo atrás no era para ellos un desconocido. Se le conocía como al ex-fariseo y al fanático perseguidor de la joven comunidad cristiana y entre tanto habían llegado bastantes noticias sobre su anuncio de Cristo entre los paganos y su proclama de la libertad con respecto a la ley. Por esto, al menos los judíos, pero incluso también los judeocristianos

rigoristas, le miraban como a un renegado y le consideraban como destructor de la ley y enemigo de Dios. Por la información que nos dan Hech 20, 3, sabemos que los peligros amenazadores se manifestaron ya a su salida de Corinto. Unos judíos, que, probablemente en calidad de peregrinos con ocasión de la pascua, se dirigían a Jerusalén y querían tomar el mismo barco, planearon un atentado contra él, de suerte que Pablo, con algunos compañeros, en vez de ir por mar, se decide a comenzar el viaje por tierra a través de Macedonia. Tras una corta parada en Filipos y Tróade, finalmente se embarca en Asia menor (Hech 20, 14).

Estas noticias suscitan la pregunta de por qué exactamente tomó parte Pablo en el viaje de la colecta, que le impedía una vez más emprender el tan ansiado viaje a Roma y al occidente. No se trata ciertamente de algo que se caiga de su peso. En la primera carta a los corintios había dejado todavía abierta la posibilidad de hacer que los delegados de las comunidades viajasen solos, y sólo en caso de necesidad se mostraba él dispuesto a ponerse a la cabeza de la delegación (1 Cor 16, 3 s.). ¿A qué viene, pues, ahora esa decisión de emprender un viaje que, justamente por razón de su participación en él, se presentaba erizado de peligros para todos, y no menos para la misma colecta? Podemos suponer sin más que los enviados de las comunidades eran sin duda hombres de probada fidelidad —los Hechos los nombran, aunque sin mencionar la colecta (Hech 20, 4)— y, por su origen pagano, no eran conocidos entre los judíos y, por consiguiente, no tenían el peligro de suscitar su odio en el mismo grado que Pablo.

El problema de la participación en el viaje se plantea con no menor fuerza, si se atiende a la primitiva comunidad jerosolimitana. ¿Qué podían discutir él y los jerosolimitanos a propósito de una colecta que fue decidida anteriormente en la asamblea apostólica (Gál 2, 10), y que, antes de emprender el viaje, había reunido con enorme sacrificio (cf. sobre todo 2 Cor 8 y 9) y con unos resultados que la importancia de la delegación ponía en evidencia? Sólo cabe responder: como hemos expuesto al tratar de la asamblea apostólica, la colecta no fue ideada por Pablo y por sus comunidades únicamente como una ayuda para aliviar las necesidades materiales; su finalidad no era tampoco certificar que los cristianos de origen pagano se sometían a la

comunidad madre de Jerusalén en su pretensión de gobernar la iglesia; se proponía simplemente demostrar la unidad de la iglesia constituida por judíos y paganos. Y era muy dudoso que la comunidad jerosolimitana, dirigida por un judeocristiano de estricta observancia, como era Santiago, el hermano del Señor, estuviese dispuesta a aceptar tal demostración e incluso a aprobarla.

Es aquí donde hay que buscar los motivos que indujeron al apóstol a unirse a sus compañeros de viaje. El significado de la colecta y la suerte que iba a correr estaban estrechamente ligadas con la cuestión, ya debatida en la asamblea apostólica, sobre si era o no verdadero el evangelio, libre de la ley, que Pablo proclamaba entre los paganos, y estaban también relacionadas con la cuestión sobre si los paganos podían o no ser también miembros con pleno derecho y sin condiciones del cuerpo de Cristo. Es por esto por lo que Pablo se ve precisado a plantarse ahora de nuevo ante los jerosolimitanos, creando así una situación tensa a más no poder. Su decisión es una prueba de hasta qué punto la unidad de la iglesia, que él como ningún otro en la primitiva comunidad había puesto en peligro, seguía siendo objetivo constante de sus esfuerzos, y esto no sólo como teorema y postulado teológico, sino también como realidad y tarea concreta e histórica. Por esta unidad estaba él dispuesto a no ahorrar ningún sacrifiicio, pero no se resignaba a mantenerla a costa del evangelio. Al parecer, buscaba el encuentro con los jerosolimitanos y quería ganar para su causa también a los romanos, desconocidos para él, a fin de poder iniciar la nueva etapa de su misión en occidente de común acuerdo con la primitiva comunidad y no como un francotirador. Hoy como antaño, cuando la asamblea apostólica, la verdad y la libertad del evangelio por una parte, y la unidad de la iglesia por otra, conducen a Pablo por última vez a Jerusalén.

La temática y la índole peculiar de la carta a los romanos sólo resultan plenamente comprensibles si se consideran a través de este prisma. Su contenido queda circunscrito exactamente por los problemas y las intenciones de la teología de Pablo, por las que iba a responder y a emplearse a fondo muy pronto en Jerusalén y que debían constituir el fundamento de su futura misión entre los paganos. Puede resumirse así: la justificación por la sola

fe, que alcanza a todos los hombres (caps. 1-4); la liberación por medio de Cristo y de su espíritu de los poderes destructores: pecado, muerte y ley (caps. 5-8); el destino de Israel como pueblo elegido de Dios, su obstinación y su salvación final (caps. 9-11) y, finalmente, la ulterior misión del apóstol hasta los confines de la tierra con la consiguiente alabanza salida de labios de todos los pueblos (cap. 15).

Como hemos visto, querer sacar conclusiones del estado interno de la comunidad romana, en orden a iluminar la temática de la carta y los matices con que Pablo la expresa, no conduce a nada. En cambio, resulta tanto más fecunda otra observación. Llama poderosamente la atención el número de esos temas que salen en las cartas a los gálatas, filipenses y corintios, escritas durante los tres o cuatro años anteriores a la carta a los romanos. Muchos de los pensamientos y de los temas que nos salen allí al encuentro se repiten en la carta a los romanos, incluso con sus mismos giros y expresiones características. Citamos aquí sólo algunos ejemplos bien llamativos, que fácilmente podrían multiplicarse:

—Justificación no por las obras de la ley, sino sólo por la fe (Gál 3; 4; Flp 3; cf. sobre todo Rom 1-4; 9, 30-10, 4).

—Abrahán justificado por razón de su fe y padre de muchos pueblos (Gál 3; Rom 4).

—Adán, cabeza y símbolo de la humanidad perdida, y Cristo, cabeza de una nueva humanidad (1 Cor 15, 20-24; 15, 45-49; Rom 5, 12-19).

—La miseria del hombre "carnal" que está bajo la ley, el pecado y la muerte (Rom 7, 7-25; formulado ya previamente de una forma lapidaria en 1 Cor 15, 56 s.).

—El envío del Hijo de Dios y su encarnación para salvarnos, y el testimonio que da el Espíritu en los corazones de los creyentes de que somos hijos de Dios (Gál 4, 4-7; Rom 8, 1-4. 14-17).

—La iglesia, único cuerpo de Cristo en la multiplicidad de sus miembros (carismas; cf. 1 Cor 12 y Rom 12, 3-8).

—Además la cuestión controvertida en la comunidad romana, y que se examina en Rom 14-15, es abordada claramente siguiendo la línea de pensamiento de 1 Cor 8-10 (la cuestión sobre la consumición de manjares ofrecidos a los ídolos), o sea, no poniéndose a favor de una de las

partes, sino tomando como criterio decisivo el respeto a la conciencia y a la fe del otro, y la responsabilidad con respecto a él.

En todo el *corpus* paulino una tal reasunción de temas anteriores no tiene igual. Y no se trata de meras repeticiones o de citarse a sí mismo. El tratamiento de los mismos temas es distinto en uno y otro caso, y se caracteriza por el hecho de que en las cartas anteriores dichos temas salen como de paso en el contexto de la discusión de posiciones y tendencias contrarias y peligrosas para la comunidad, como son ante todo las de los judaizantes y las gnóstico-iluministas. En cambio, en la carta a los romanos no hay ni rastro de aquellos anteriores frentes de combate. El impacto del momento ha desaparecido. Incluso, por lo que se refiere a datos concretos, Rom 14-15 queda muy por detrás de 1 Cor 8-10.

Contrariamente a lo que sucede con 1 Cor, aquí, en Rom 14-15, no se dice, por ejemplo, ni una palabra de las consecuencias de la disputa entre los diferentes grupos, que debían manifestarse a propósito de las comidas en común. Con ello iba a cuestionarse la participación en una misma mesa, al celebrar la cena del Señor.

También en la carta a los romanos nos encontramos, a pesar de todo, con una constante confrontación, pero no con este o aquel grupo, o con determinados adversarios de una comunidad concreta. Más bien hay que decir que Pablo desarrolla su propia comprensión de la salvación y fundamenta su mensaje a los paganos, confrontándolos con la manera peculiar judía de comprender y reivindicar la salvación. Ahora, en la carta a los romanos, los pensamientos y los temas antes enumerados ya no afloran sólo de una forma fragmentaria y con estas o aquellas referencias a cuestiones actuales; nos salen al encuentro enteramente repensados, con una fundamentación más profunda y más diferenciada a la vez, y dentro de un horizonte más universal. No es casual el hecho de que en ninguna parte salgan tan a menudo, como en la carta a los romanos, las palabras "todos", "cada uno" y, en forma negativa, "nadie". No se trata sólo de dar un nuevo orden a las ideas anteriormente expuestas, sino de reexpresarlas en función del horizonte abierto del mensaje y de la misión paulina, y con la madurez que sólo en esta carta alcanza su forma definitiva.

Al enumerar los pasajes que tienen paralelos en las cartas anteriores no hemos hablado todavía de la gran sección que aborda la profunda problemática de Israel, incluyendo aquí su elección, su obstinación y su salvación (Rom 9-11). En realidad, dicha sección no tiene parangón en el resto de los escritos paulinos, y temáticamente constituye un *proprium* —algo peculiar— de esta carta. Sin embargo, estas exposiciones resultan comprensibles precisamente ante la inminente confrontación con los jerosolimitanos. Es significativa la forma como aborda él este problema tan hondo, aplicando aquí a la historia la doctrina de la justificación que ha desarrollado en los caps. 1-8. Con esto se propone juntamente hacer comprensible el paradójico cambio de dirección del evangelio, anunciado por él: de los paganos, por los que comienza, ha de volver al pueblo originariamente elegido. Así también estos capítulos se refieren a los problemas centrales que debían ser resueltos en Jerusalén.

Así se entiende que también la carta a los romanos sea, a su manera, una carta polémica de pies a cabeza. Pero el adversario no es ya este o aquel grupo de una comunidad cualquiera, sino el judaísmo y su manera peculiar de comprender la salvación, que repercutió en la primitiva comunidad judeocristiana, sobre todo en Jerusalén, donde su influjo se dejó sentir con toda su fuerza. Pablo en su carta no polemiza, pues, a bulto. El judío simboliza aquí en cierta manera al hombre que ha alcanzado el culmen de sus posibilidades, representa al "piadoso", que descubre en la ley la exigencia de Dios, que apela a la posición de privilegio, que le ha tocado en suerte en la historia de la salvación, y que no se percata de que no ha realizado lo que Dios reclama de él y de que ha caído en poder del pecado y de la muerte. Contrastando con este hombre, que se gloría ante Dios de su piedad, Pablo desarrolla su mensaje universal de la ley y la gracia, que se ofrece a todos los que creen en Cristo. Pero este hombre no se encuentra fuera, en un rincón del mundo, entre los incrédulos; él está agazapado también detrás del judeocristianismo, del que priva en Jerusalén o de cualquier otro tipo que sea; pero, como muestra Rom 11, no apunta menos detrás de los cristianos de origen pagano que, frente a los judíos, se glorían de su indiscutida posición actual en la historia de la salvación. Por esto el após-

tol nunca puede hablar del mensaje de salvación sin pronunciar al mismo tiempo el nombre de ese hombre perdido y ganado por Cristo a una nueva vida.

De lo dicho se desprende que tampoco la carta a los romanos es un tratado teológico atemporal. Como todas las demás cartas paulinas, también ella está ligada a una historia determinada, pero los rasgos más salientes de su perfil característico le vienen, no de la situación especial de la comunidad romana, que Pablo tiene *por delante* y a la que se dirige, sino de la historia que él y sus comunidades han dejado *por detrás*, pero que apunta, no obstante, al significativo encuentro con la comunidad primitiva de Jerusalén, situado en el horizonte inmediato del apóstol, y a la realización de su misión apostólica.

La propia historia de Pablo desde su conversión y vocación, o sea, la historia de su vida y acción, de su predicación y de su lucha, queda plasmada de una forma del todo singular en ésta que es la más grande de sus cartas: en ella se refleja tanto su historia externa como la interna y, lo que es más, la historia de su mismo pensamiento teológico. En la carta se debaten las cuestiones básicas y los descubrimientos originarios que hicieron de Pablo el cristiano, el esclavo de Cristo y el apóstol de las gentes; pero al mismo tiempo se pone de relieve en ella cómo él remodeló los pensamientos de otro tiempo y cómo éstos, a su vez, le remodelaron a él por dentro.

Históricamente hablando, tenemos derecho a calificar la carta a los romanos de testamento de Pablo. Esto no quiere decir que él fuese consciente de haber expresado en ella su última voluntad, antes de morir. De hecho, espera todavía poder emprender su gran obra misionera en occidente, por más que no logre ocultar su inquietud de que los conflictos, que le aguardan en Jerusalén, puedan dar al traste con sus planes. Aunque sin pertenecer al género literario "testamentario", la carta se convirtió realmente en la expresión de su última voluntad. Las aprensiones de Pablo se demostraron demasiado profundas.

ULTIMO VIAJE A JERUSALEN. CAUTIVIDAD Y MUERTE

Sabemos por la carta a los romanos bajo qué presagios de tormenta emprendió Pablo el viaje a Jerusalén. De hecho, él le debía conducir al término de la historia de su vida. A partir de este momento el único punto de referencia que tenemos son los Hechos. Sin embargo, también aquí las declaraciones del propio Pablo en sus cartas ayudan no poco a leer críticamente la presentación, que de los Hechos nos hace Lucas, y a completarla. El autor de los Hechos tuvo, en todo caso, a su disposición, como fuente para el relato del viaje hasta Jerusalén, algunas noticias fidedignas en forma de un índice escueto de escalas o paradas. Con todo, como sucede con tanta frecuencia en los Hechos, sobre este telón de fondo destacan otros pasajes: escenas, que se describen con todo detalle, y discursos, a los que Lucas ha dado manifiestamente forma, de acuerdo con su propia imagen de Pablo, y que ha insertado en el itinerario. Al grupo de noticias no sospechosas pertenecen, como ya se ha dicho, los datos referentes a la situación amenazadora cuando la partida, que motivó el que Pablo, con algunos de sus compañeros, emprendiese primero el viaje por tierra a través de Macedonia hasta el Asia menor; igualmente pertenece al grupo de noticias no sospechosas la enumeración nominal de los compañeros y sus comunidades de procedencia (Hech 20, 3 ss.). Ciertamente es sorprendente que Lucas no mencione el objetivo del viaje —la entrega de la colecta, como sabemos por las cartas de Pablo— ni el hecho de que los compañeros hayan sido designados para tal fin por las comunidades de la región misionada por Pablo en oriente: Asia menor, Macedonia y Grecia. De cara a la historia subsiguiente no hay

que perder de vista este llamativo silencio de los Hechos de los apóstoles. Se trata de una laguna en la exposición que nosotros podemos completar con seguridad a partir de las cartas.

Algunas escenas profusamente descritas se manifiestan, a través del estilo de la narración, claramente diferenciado de su contexto entrecortado, como complementos típicamente lucanos del itinerario elaborado para el viaje por tierra y los ulteriores viajes marítimos; itinerario que, esencialmente, sólo enumera la travesía, las islas pasadas *a lo largo de la costa y los puertos. A este grupo de* complementos típicamente lucanos pertenece la animada narración de la resurrección en Troas de un muchacho que durante la predicación de Pablo se había adormecido y caído de la ventana (Hech 20, 7-12), narración que recuerda claramente la historia veterotestamentaria de Elías y Eliseo (1 Re 17; 2 Re 4). Pero sobre todo el autor elabora la estancia en Mileto —situado a unos cincuenta kilómetros de Efeso que, lógicamente, el apóstol tuvo que evitar a causa de los peligros que allí le amenazaban (cf. 2 Cor 1, 8 s.)— hasta convertirla en una escena llena de significado. Pablo hace venir a los presbíteros de Efeso y se despide emocionadamente de ellos con un gran discurso (Hech 20, 17-38) en el marco de una previsión profética de su martirio inminente. Sin embargo, también es verdad que no hay que considerar sin más este discurso como una pieza maestra para construir la historia de Pablo. Es discutible históricamente la constitución presbiteral de la comunidad, de la que las cartas de Pablo no tienen noticia todavía y que aquí se da como supuesta y evidente. Y, sobre todo, el estilo y el contenido del discurso de despedida con características de un período posterior. El discurso contempla como ya completa la obra toda del apóstol, mira hacia su muerte y anuncia la llegada de los falsos maestros, que, tras su partida, devorarán la comunidad como lobos feroces. Para su cuidado confía Pablo a los presbíteros el testamento de su incontaminada doctrina y los nombra continuadores del ministerio en cuanto han sido constituidos por el Espíritu santo en "vigilantes" (*episcopoi*) del rebaño de Cristo. El discurso no se refiere todavía al problema de la sucesión en el sentido católico, que será posterior. Sin embargo, el pensamiento que aquí encontramos referente a una tradición autorizada en conexión

con el ministerio eclesial —cuyos continuadores son, en cuanto tales, portadores también del Espíritu santo— tiene un valor ejemplar para los puntos de vista que adoptará la iglesia posterior, sobre todo en la lucha contra las herejías. Estos puntos de vista aparecen de modo muy semejante bajo la forma de un espejo de los presbíteros y del obispo en las cartas pastorales deuteropaulinas.

En primer lugar, lo que sigue del informe del viaje muestra de nuevo los síntomas de un itinerario elaborado. La travesía pasa por Cos y Rodas y sigue hacia el sur, a lo largo de Petara, hasta la costa de Asia menor. Allí los viajeros cambian de barco, zarpan de nuevo hacia alta mar y, pasado Chipre, llegan a Siria, donde permanecen una semana entre los cristianos, en Tiro, mientras el barco deja su cargamento. A continuación siguen por Ptolemaida (actualmente Haifa) hacia Cesarea. Aquí son huéspedes del misionero Felipe, conocido por Hech 6 y 8, y prosiguen desde allí, tierra adentro, hacia Jerusalén. Estas noticias son por otra parte muy valiosas por el hecho de que nos facilitan el conocimiento de las primitivas comunidades cristianas de la costa palestina del mar Mediterráneo, en otro tiempo desconocidas. Se apoyaban en sólidas tradiciones, a pesar de que Lucas nos las haya descrito, no sin artificio, con el propósito de resaltar cada vez más claramente la muerte inminente de Pablo y presentarlo como todo un hombre de Dios preparado al sufrimiento y a la muerte frente a todas las amenazas. Aquí ya no se da más por supuesto que la suerte de Pablo hubiera podido mejorar en Jerusalén, como él mismo había esperado (Rom 15, 30 ss.).

Los siguientes informes sobre los sucesos ocurridos en Jerusalén hasta el momento de su detención delatan también la existencia de una tradición antigua y fidedigna. Cierto que esto sólo aparece claramente cuando lo ponemos en relación con el objetivo de todo el viaje a Jerusalén, objetivo que nos es conocido por las cartas de Pablo y que es, sin embargo, enteramente silenciado por los Hechos de los apóstoles, como ya hemos dicho. Lucas alude a ello sólo una vez, más tarde, de pasada, en el discurso de Pablo ya preso ante el procurador Félix (Hech 24, 17), pero lo entiende como una limosna que prueba su lealtad para con el pueblo judío, es decir, sin hacerse cargo de su verdadero sentido.

Según el informe totalmente fidedigno de los Hechos de los apóstoles, Santiago ha dado en seguida a Pablo el consejo de salir al paso de la desconfianza que la comunidad judeocristiana abriga contra él —lo considera enemigo demoledor de la ley— tomando a su cargo un acto ritual en el templo. Pablo debía tomar parte en la ceremonia de purificación de cuatro hombres sin recursos que habían hecho el voto de nazirato y pagar por ellos el coste de las ofrendas. Queda aquí aludido un viejo uso judío enraizado en el antiguo testamento, según el cual, los más celosos devotos se consagraban al servicio de Yahvé —originariamente para toda la vida, más tarde sólo para un tiempo determinado— bajo severos compromisos: no beber vino, no cortarse el pelo y evitar toda impureza ritual (por ejemplo, a través del contacto con un cadáver). Al final del plazo tenía lugar en el templo, ante el sacerdote, un sacrificio; pagar por otros el coste de las ofrendas era considerado en el judaísmo tardío como una obra de piedad especialmente piadosa.

El motivo de la recomendación de Santiago a Pablo debe ser buscado, como se ha sospechado con razón, en las dificultades que la comunidad de Jerusalén tenía para aceptar la colecta. Debía superar la desconfianza hacia Pablo y, a la vez, debía quedar demostrado, a ser posible, que la primitiva comunidad no claudicaba indignamente acogiendo a un enemigo de la ley y de Dios únicamente por dinero. Así se debe entender la intención de Santiago. Así se comprende también que Pablo aceptase el compromiso de esa proposición. No desdeñó el participar en aquella ceremonia privada que él mismo sufragaba, y por supuesto que no ponía con ello en cuestión su enseñanza de que la ley no era camino de salvación. No siendo ya para él la obediencia a la ley ritual judía una exigencia vinculante, mostraba así que nada más lejos de él que prohibir sin más toda observancia de la ley. Con esta disponibilidad suya él no hacía sino poner en práctica la libertad que, según sus propias palabras, había caracterizado ya tiempo atrás su comportamiento misionero:

> Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como quien está bajo la ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley, sino

bajo la ley de Cristo Me he hecho todo a todos para salvar a todos a costa de algunos (1 Cor 9, 20 ss.).

No hay, por tanto, ningún motivo para pensar que la conducta de Pablo descrita en los Hechos de los apóstoles haya sido característica de un judío modelo, tal como Lucas tiende a presentárnosla.

No es ya posible demostrar la unidad de la iglesia compuesta de judíos y gentiles, unidad que Pablo quería facilitar claramente en la comunidad por medio de la entrega de la colecta. No sabemos qué ha sido, dentro de la primitiva comunidad, de ese conjunto de comunidades cristianas no judías llenas de tal vitalidad teológica y práctica. Lucas lo cubre de silencio, como ya hemos visto. Es digno de todo crédito, sin embargo, cuando nos informa de que acabó mal la participación en aquella ceremonia cultual que obligaba a Pablo, venido de tierras gentiles, a los ritos prescritos de purificación durante una semana. Los judíos de la diáspora, que le conocían, lo encontraron allí, lo acusaron falsamente de que había introducido en el templo a un no judío de entre los que le acompañaban, a Trófimo, de Efeso, y, movidos por la sospecha de este sacrilegio, que aunque respetado por los romanos tenía sobre sí la pena de muerte, provocaron un tal tumulto contra él que la fuerza romana tuvo que intervenir y protegerle, para evitar que la chusma lo linchara (Hech 21, 27-36). Desde entonces Pablo queda arrestado por los romanos, y muy pronto su prisión preventiva de protección se convirtió en la instrucción de un expediente de acusación.

El curso histórico de los acontecimientos se deja reconstruir con una cierta probabilidad hasta el momento del arresto de Pablo, sobre todo si se tiene en cuenta sus profundas motivaciones, motivaciones que podemos reconocer a través de las cartas del apóstol. Referente a todo lo demás —el tiempo de su cautividad en Jerusalén y Cesarea, su traslado a Roma y su muerte— sólo se pueden conseguir unos datos fragmentarios e inseguros. No podemos engañarnos respecto a esa larga serie de prolijos relatos modelados dramáticamente que los Hechos de los apóstoles nos ofrecen en escenas concretas y, sobre todo, en largos y numerosos discursos referentes a este último período de tiempo. Corresponden a la obra literaria del narrador. Seguramente Lucas no tenía a su disposición ningún acta

oficial del proceso o cualquier otra tradición fidedigna. Y esto, tanto más cuanto que el narrador quiere poner ante los ojos de los lectores de su tiempo, en unos cuadros impresionantes, las relaciones entre cristianismo y judaísmo en la conducta misma del insigne preso, y con ello quiere defender a la vez al cristianismo de la acusación de subversión frente a las pretensiones del foro gentil-romano. Lucas manifiesta poseer un no pequeño acopio de conocimientos de la historia coetánea respecto al judaísmo, al malestar en el país, las fuerzas de ocupación romanas y los procuradores en funciones. Todo lo cual, sin embargo, no demuestra la historicidad al detalle de los acontecimientos. Más bien el autor pretende con ello simplemente llenar lo mejor que puede un vacío durante el cual Pablo debió esperar su sentencia, y lo hace perfilando según sus posibilidades los actores y los grupos que toman parte en los acontecimientos, e impresionando al lector. Una vez detectada esta intención que conduce la exposición de Lucas, es lógico emprender la tarea de distinguir en los detalles de su informe qué parte de los mismos debe ser considerado como posible y verosímil y qué parte debe ser mirada como improbable e imposible.

Figura entre estas escenas trabajadas por Lucas el discurso que Pablo, al ser arrebatado de la furia de la multitud, puede dirigir al pueblo en la escalera del templo, con permiso del oficial romano. Tal discurso es una nueva y larga narración de su conversión en Damasco (Hech 22, 1-21) —que se repite por tercera vez ante el rey Agripa (Hech 26, 1-32)— y a la vez es una defensa de la misión entre los gentiles como querida por Dios. También el interrogatorio ante el sanedrín (Hech 22, 30 a 23, 11), que presenta a Pablo preso ante el mismo tribunal ante el que estuviera Cristo en otro tiempo, persigue como único objetivo el mostrar a Pablo como un celoso fariseo, a quien incluso los judíos ortodoxos, aunque de mala gana, se ven obligados a declarar inocente, contra los saduceos, que no quieren saber nada de la resurrección. La presentación de los judíos como enemigos a muerte se hace de escena en escena más pronunciada y exasperante. Los representantes de la autoridad romana aparecen, por el contrario, como protectores del arrestado: el oficial de la guardia, el comandante de la guarnición de Jerusalén, que manda llevar a Pablo al procurador de Cesarea con una poderosa escolta

de soldados de caballería y lanceros para protegerlo de los judíos, finalmente el mismo procurador Félix y su sucesor Porcio Festo. Ambos son contrapuestos a los judíos en un complicado y crudo claroscuro. El primero manifiesta interés hacia el mensaje de Pablo; se asusta ciertamente con angustia por hacer algo cuando acometen contra él las palabras del preso sobre la justicia, el dominio de sí mismo y el juicio futuro; lo hace esperar hasta el momento oportuno, incluso esperando dinero de soborno (Hech 24, 24 ss.). El otro, Festo, tiene que testimoniar ante el rey Agripa la inocencia de Pablo (Hech 25, 25 ss.), pero en un momento decisivo rechaza sus palabras como una locura (Hech 26, 24 ss.), no arriesga ninguna decisión y no quiere enemistarse con los judíos. Agripa reconoce incluso que estaría dispuesto a creer la historia de la conversión de Pablo (Hech 26, 28). Pero mientras tanto se cierra el paso a que Pablo sea absuelto y puesto en libertad, pues en aquel momento ha apelado al César al porponerle Festo Jerusalén como lugar de su juicio (Hech 25, 9-11).

Aunque todos estos informes, como conjunto y en muchas de sus particularidades, no resisten la crítica histórica, no obstante se apoyan indiscutiblemente en hechos históricos, al menos los más importantes. Entre ellos debemos contar con toda seguridad el traslado de Pablo a Cesarea después de ser detenido por los romanos, el aplazamiento de su proceso durante dos años, desde el gobierno de Félix hasta el de su sucesor Festo (Hech 24, 27; un dato de duración ciertamente no inventado), y finalmente —aunque las relaciones jurídicas no se pueden aclarar más por falta de fuentes suficientes— la apelación del preso al juicio del César en Roma. A consecuencia de ésta no fue juzgado en el ámbito de jurisdicción palestina del gobernador romano, sino que, en un transporte propio para cautivos, fue enviado a la capital del imperio como detenido, aunque, en cualquier caso, no como rebelde político acusado de un crimen *laesae maiestatis*.

A este viaje marítimo lleno de aventuras, realizado bajo la dirección del centurión romano Julio, de Cesarea, está dedicada en los Hechos de los apóstoles una exposición detallada y muy dramatizada (Hech 27, 1-44). Primeramente tiene lugar a bordo de un navío mercante que navega por la costa hacia Asia menor, hasta Mira, en Licia. Allí se embarcan en otro navío de Alejandría, que va

camino de Italia. Con viento contrario, el viaje prosigue lento hasta Creta. A partir de allí se hace cada vez más peligroso, pues entretanto ha comenzado ya el tiempo de las tormentas de otoño e invierno. La nave viene a caer en una terrible tormenta entre Creta y Malta, en el Adriático. Entre dificilísimas maniobras intentan ponerse a salvo abandonando el cargamento del barco, pasan catorce días desamparados en el mar y, finalmente, aguantan el naufragio, frente a Malta, de modo que sólo a duras penas pueden alcanzar la costa nadando o sirviéndose de los restos del naufragio. Todo esto es descrito en los Hechos de los apóstoles muy plásticamente, incluso con un asombroso derroche de conocimientos técnicos náuticos. Pero ahí no está dicho todavía el asunto más importante para el narrador, a saber: Pablo aparece aquí, en medio de toda esta agitación, entre marineros, soldados, armadores, capitán y centurión, como un formidable hombre de Dios, incomparable en sabiduría y en valor, incluso en experiencia de las cosas del mar, pero sobre todo en la fuerza de su fe y en la capacidad taumatúrgica. En último término todos le tienen que agradecer a él su salvación.

Durante mucho tiempo esta imponente narración ha sido considerada como un informe histórico especialmente fidedigno, que sólo podría provenir de un testigo presencial, de Lucas, que, como se decía, habría participado personalmente en el viaje. Paralelamente el capítulo como conjunto ha sido tenido como una de las partes más antiguas del libro escrito en primera persona del plural. Sin embargo, las más recientes investigaciones han desplazado esta creencia con argumentos convincentes. El "nosotros" de la narración no puede ser considerado de ninguna manera como un indicio infalible de un informe dado por un testigo presencial. Efectivamente, se encuentra con mucha frecuencia en la literatura antigua —incluso precisamente en los informes sobre naufragios— como un recurso literario efectista. Además está claro que en el largo capítulo veintisiete de los Hechos de los apóstoles, sólo en unos pocos discursos, milagros y escenas edificantes —que corresponden típicamente a la imagen paulina de Lucas— Pablo aparece como el salvador siempre impertérrito, aconsejado por Dios. Todos estos fragmentos se pueden separar sin gran esfuerzo del resto de la narración; el carácter de

aquéllos contrasta con ésta y guardan hacia la misma una tensión mantenida fácilmente observable.

De ahí se sigue con toda probabilidad que el autor de los Hechos de los apóstoles ha utilizado para la narración dramatizada del viaje marítimo de Palestina a Italia un material literario —no circunscrito a Pablo en su forma original— y lo ha completado de la manera más oportuna, tal como por otra parte sabemos de la literatura helenística novelesca y de viajes. Los viajes marítimos y los naufragios figuran entre sus temas más codiciados.

Hay que notar que Pablo en la última etapa del viaje, a partir de Malta, no aparece ya como cautivo. En Puteoli, en el golfo de Nápoles, puede pasar una semana como huésped de los hermanos cristianos. Es acogido gozosamente por los cristianos romanos en Forum Apii y Tres Tavernae, ya en las inmediaciones de Roma, por la Via Appia. Más tarde se le permite alojarse en una habitación privada en la capital del imperio, aunque con un soldado de la guardia. Aquí, sin ser molestado, y sin que aparezca ninguna alusión a su cautividad, puede atraerse a los judíos distinguidos y comunicarles el mensaje del reino de Dios y de Jesús, atestiguado por la ley y los profetas, que lleva a unos a la fe mientras otros se obstinan en la increencia. "Pablo permaneció dos años enteros en una casa que había alquilado y recibía a todos los que acudían a él; predicaba el reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno" (Hech 28, 30 s.). Con esto finaliza el informe y el libro entero de los Hechos de los apóstoles.

Desde luego que históricamente no es imaginable este final pacífico y, en cualquier caso, resulta extraño que Lucas no gaste una sílaba más para hablar del proceso de Pablo y de su muerte violenta, aunque tiene noticia de ello (Hech 20, 22 ss.; 21, 10 ss.). Sin embargo, resulta comprensible el final del libro si uno se acuerda del objetivo de la obra histórica de Lucas expresado al principio: mostrar la propagación del evangelio desde Jerusalén a Judea, pasando por Samaria, hasta los confines de la tierra (Hech 1, 8). En este sentido, el autor de los Hechos de los apóstoles deja que el gran misionero de los pueblos complete en Roma su ingente obra. Aparte de eso, el silencio sobre el martirio de Pablo se hace tanto más comprensible a

partir de la apremiante finalidad bajo la que están escritos los Hechos de los apóstoles. El libro no sólo había sido escrito para edificación de los creyentes, sino también con una intención apologética de cara al estado pagano. Este, a través de la presentación de Pablo, debía tomar nota de la grandeza y de la voluntad de paz del cristianismo, y con ello debía quedar clara cuál era la actitud correcta para con la iglesia, cosa que muchas autoridades romanas habían aprendido ya a lo largo de la historia de Pablo.

El verdadero final del apóstol transcurrirá de otra manera. En efecto, estará detenido en Roma todavía más tiempo —el dato de los dos años de que nos habla Hech 28, 30 es con toda seguridad fidedigno— en una cautividad relativamente cómoda, pero más difícil respecto a las ilimitadas posibilidades de predicación aludidas por el informe de Lucas. Después será reanudado, por fin, su aplazado proceso y sufrirá el martirio bajo Nerón, al comenzar los años sesenta. Esto se da por supuesto en los mismos Hechos de los apóstoles (cf. también 2 Tim 4, 6 ss.), como ya hemos dicho y, entrevisto en posteriores narraciones legendarias sobre sus últimos días (en los Hechos de Pablo, de finales del siglo segundo), está testimoniado de la manera más segura y antigua por la primera carta de Clemente, escrita en Roma en los años noventa del siglo primero:

> Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles. A Pedro, quien, por inicua emulación, hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos. Y después de dar así su testimonio marchó al lugar de la gloria que le era debido. Por la envidia y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia. Por seis veces fue cargado de cadenas; fue desterrado, apedreado; hecho heraldo de Cristo en oriente y occidente, alcanzó la noble fama de su fe; y después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del occidente y dado su testimonio ante los príncipes, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia (5, 4-7).

También aquí la imagen y la muerte de los dos apóstoles mártires no se perfilan todavía de una manera nítida. Se esfuman en un panegírico estilizado retóricamente al que ha servido de modelo el antiguo motivo de los verdaderos sabios como luchadores en la arena del espíritu. En el texto hay poco todavía sobre Pablo mismo y no se

dice nada más preciso sobre las circunstancias de su muerte. Sin embargo, esto no pone en duda el hecho de su muerte. Queda por comprobar si Pablo ha podido realmente llevar a cabo su plan de misionar en el extremo de occidente, en España, como supone la primera carta de Clemente. Sólo se podría afirmar eso si se conjugara con los Hechos de los apóstoles el hecho de que tras su primera prisión en Roma quedara de nuevo libre y más tarde hubiera sufrido un segundo y definitivo arresto. Pero esto es enteramente inverosímil, y ni siquiera se puede probar desde las cartas pastorales como frecuentemente se ha intentado. En realidad, la noticia de la primera carta de Clemente, inspirada en Rom 15, 24 s. 28, se explicará pensando que Pablo efectivamente esperaba todavía.

Así se pierde en la oscuridad la suerte de sus últimos años de vida hasta su muerte. De esta manera, según la exposición de la historia de su vida, tenemos nuevos motivos para confiar en el sólido fundamento histórico de sus propias cartas y para preguntarnos qué vale más, Pablo mismo o su propia vida y muerte.

II
Mensaje y teología

12

PABLO Y EL MENSAJE DE CRISTO PROCLAMADO POR LA PRIMITIVA COMUNIDAD

Quien se aplica al estudio de Pablo, prescindiendo de que se sienta familiarizado con la fe cristiana o de que sea extraño a ella, se ve obligado a confesar que de ninguna manera se encuentra ante un camino fácil o una puerta abierta. Por ninguna parte aparecen en las cartas pasajes apologéticos o propedéuticos que, por así decir, introduzcan poco a poco a los destinatarios. Siempre entra directamente en el asunto. No carece de todo fundamento el común reproche de que su teología confía excesivamente en sus propias fuerzas, reproche que al menos toma pie en el estilo, cuando no salta a la vista descaradamente.

La teología de Pablo no es una mera repetición de la predicación de Jesús acerca de la llegada del reinado de Dios. El contenido de la predicación paulina es Jesucristo mismo y la salvación ahora inaugurada y posibilitada por su muerte en la cruz, su resurrección y su exaltación como *Kyrios*. Con ello se ha llevado a cabo un cambio muy profundo que sólo con dificultad es aceptado por el pensamiento moderno y que con frecuencia ha sido considerado con desagrado. Tal cambio ha traído sobre el apóstol la sospecha de haber falsificado el cristianismo y de haberse convertido con ello —en un cierto sentido equívoco— en su verdadero fundador. Del evangelio de Jesús se habría hecho inmediatamente, por obra de Pablo —así se dice— una doctrina de salvación sobrecargada de representaciones judías y mitologías griegas.

Entre la predicación de Jesús de Nazaret y el mensaje de Cristo proclamado por Pablo —y sobre todo por la comunidad postpascual— existe efectivamente una diferencia fundamental que sólo los desapercibidos pueden ignorar.

Tal diferencia se muestra incluso en la sorprendente diversidad de los escritos neotestamentarios. Hablando de una manera simplificada y esquemática, los evangelios nos informan sobre la predicación y las obras de Jesús dentro del marco de su historia terrena, hasta su muerte y resurrección. En el mensaje apostólico (cartas, Hechos de los apóstoles, Apocalipsis de Juan) aquella meta se convierte ahora en el fundamento y comienzo del que parten los testigos postpascuales. El predicador, Jesús, se ha convertido en el objeto mismo de la predicación. Los límites de su existencia terrena se han roto. La palabra de Jesús ha sido sustituida por la palabra sobre Cristo, sobre su muerte, su resurrección y su vuelta al final de los tiempos. Aunque esto no permite hacer de Pablo el primer responsable de este proceso, sin embargo sus cartas nos evocan con una especial crudeza este estado de cosas. De ninguna manera se preocupa Pablo de reproducir la predicación de Jesús de Nazaret. Nunca habla él del Rabbí de Nazaret, del profeta, del taumaturgo, del que come a la mesa de los publicanos y pecadores, o del sermón de la montaña, de las parábolas del reino de Dios o de la lucha de Jesús con los escribas y fariseos. Ni siquiera se recoge una sola vez en sus cartas el padrenuestro. Sólo cita cuatro palabras del Señor, muy diversas y no propiamente representativas (1 Cor 7, 10 s.; 9, 14; 11, 23; 1 Tes 4, 15). Algunas de las exhortaciones a la comunidad están formuladas con una relación clara al recuerdo de las palabras de Jesús. Allí se ve claramente que Pablo posee un limitado conocimiento de la tradición sobre Jesús, por sus encuentros con los cristianos antes o después de su conversión. Pero esta impresión, fundada en algo parcial y casual, no cambia en lo que se refiere a la imagen que da el conjunto. El Jesús histórico parece abandonado. De hecho, Pablo no lo ha conocido. Pero aunque lo hubiera conocido de una manera humana y terrena, asegura en la discusión con sus adversarios —que apelan a Jesús de una manera muy diversa a la suya— que ahora ya no lo conoce como ellos (2 Cor 5, 16). No se puede minusvalorar esta impresión. Es, pues, improcedente crear conexiones —llevados por una fantasía apologética— donde simplemente hay que reconocer una ruptura, o buscar los procesos que median donde no hay ningún proceso intermedio. Los críticos, al igual que numerosos teólogos empeñados en establecer precipi-

tadamente un puente, han considerado siempre como especialmente agudo este problema fundamental tanto de la teología paulina como de la fe y del pensamiento de la primitiva comunidad cristiana, aunque aquellos críticos, la mayor parte de las veces, sólo han sabido juzgar el cambio como deformación y adulteración.

En este proceso de transformación, considerado desde el punto de vista de la historia de las religiones, el pensamiento judío tardío y apocalíptico y las mitologías de la antigüedad han ejercido un influjo nada despreciable, ciertamente. Con todo, es inexacta y falsa la extendida opinión según la cual Jesús de Nazaret habría sido sustituido por una divinidad mitológica abandonando caprichosamente la historia. En efecto, esta opinión no tiene en cuenta que precisamente en tal cambio de perspectiva se manifiesta una muy concreta inteligencia de la historia de Jesús, aunque, por cierto, muy diferente de la que nos es habitual a nosotros. Tal estado de cosas sólo puede ser descrito dentro de nuestras categorías habituales mediante múltiples negociaciones. Al historiador le está vedada fundamentalmente la frontera que separa el pasado del hoy y del mañana. El habla del "pasado" —como se expresa de una manera muy característica nuestro lenguaje— y lo localiza y lo calcula en referencia a un preestablecido origen de coordenadas de espacio y tiempo, aunque incluya en su observación las repercusiones que el pasado tiene sobre el presente y sobre el futuro. Pero, así, los personajes, lo imperecedero y lo permanente de la historia pasada queda transformado en verdades ideales, morales y religiosas.

Dentro de tal mentalidad no se puede entender la comprensión que la primitiva comunidad cristiana tuvo de la historia de Cristo. Tal comprensión se funda en la resurrección de Jesús. Por más que ésta en los testimonios de la comunidad postpascual sea entendida e inscrita —de varias y muy diversas maneras— como un acontecimiento espacio-temporal, la resurrección de Jesús, en verdad, significa sobre todo la irrupción de Dios llevada a cabo con su poder soberano en el estrato humano mundano de la historia terrena; significa la irrupción del *esjaton*, la epifanía de Dios y, con ello, la inauguración de la auténtica historia de Cristo como acontecimiento de salvación. Por eso, para la fe de la primitiva comunidad cristiana, Jesús no es ya sólo una figura perteneciente al final de la histo-

ria pasada, un hombre perteneciente como los demás a su tiempo, aunque impresionante o incluso prototípico por el modo en que él ha sabido llevar adelante su destino, incluso en medio del fracaso. Por el contrario, su persona, su obra y su significación para el presente y para el futuro son elevados al horizonte de la historia de Dios con el mundo y con los hombres, historia decisiva para el tiempo y para la eternidad. Esta significación salvadora de Jesús está expresada en los numerosos títulos con que los testimonios y las confesiones de la primitiva comunidad lo califican, ya sea en un lenguaje judío veterotestamentario o bien griego helenístico: Mesías, Cristo, *Kyrios*, Hijo del hombre, Hijo de Dios. Estos títulos, evidentemente, no quieren suplantar a Jesús de Nazaret. El no es abandonado. No se ha convertido su nombre en una palabra ocasional, vacía o incluso intercambiable. Todos esos títulos quieren afirmar más bien que él y ningún otro es el contenido y el portador de la salvación que Dios ha suscitado en el mundo. Lo que al principio parecía mostrarse como la revelación de la historia, expresa ahora en verdad, en un sentido totalizante, la comprensión misma de esta su historia como acontecimiento salvador, acontecimiento salvador al que pertenecen y en el que están comprendidos los que son interpelados por la palabra y los que la responden en la fe.

Con todo lo dicho no hemos eliminado de ninguna manera la diferencia entre la predicación de Jesús de Nazaret y el mensaje proclamado por la comunidad postpascual; más bien la hemos situado y fundamentado precisamente sobre los hechos. La diferencia consiste en que Jesús predicó con su palabra y con sus obras el comienzo ya iniciado del reinado de Dios, mientras que para el mensaje postpascual —cambiando todo lo que haya que cambiar, y respetando incluso formulaciones y representaciones contradictorias— en la muerte de Jesús, en su resurrección y en su exaltación ha tenido lugar ya el cambio de eón, la inauguración de la salvación, la llegada del reinado de Dios. Precisamente por eso, los discípulos de Jesús no pueden repetir sus palabras y cuidar la herencia y el testamento de su doctrina como los discípulos de los rabinos o de los filósofos; el mensaje de la primitiva iglesia (el *kerygma*) debía transformarse y hacer de Jesús mismo su contenido, porque era preciso permanecer en fidelidad

hacia la palabra, los hechos y la historia de Dios acontecida y manifestada en él.

Este *kerygma*, ya en la más antigua comunidad, pero sobre todo en el ámbito de la primitiva comunidad helenística, ha encontrado una múltiple expresión y se ha condensado en tradiciones formuladas de una manera fija. Esto, sin embargo, no se nota frecuentemente en la expresión, pero se puede identificar suficientemente a través del contenido y de la forma, tanto en las fórmulas de fe como en las confesiones, los himnos, los modismos litúrgicos, las oraciones del culto e incluso en las maduras reflexiones de exégesis sobre el antiguo testamento.

Este proceso —que no puede ser reducido de ninguna manera a lo literario— se ha precipitado en la historia del pensamiento y de la fe de la primitiva comunidad cristiana de muy diversas maneras en las fuentes literarias neotestamentarias y extracanónicas. Ya hemos hablado antes de ello, de lo mucho que se caminó para llegar a una recta comprensión del acontecimiento de Cristo. La conversión y la vocación del apóstol supone ya la penetración de los "helenistas" en la primitiva comunidad jerosolimitana, así como las primeras persecuciones, los comienzos de la misión y la expansión del cristianismo al ámbito gentil griego. Junto a la profunda desavenencia originada en torno a la comprensión del judaísmo y de la ley, de Cristo y de la salvación, se proponía también la cuestión referente a una recta inteligencia del antiguo testamento y de la historia de Dios con su pueblo y con el mundo, historia llevada a su plenitud en Cristo y documentada en el antiguo testamento. Tanto en los procesos de desarrollo como en los cambios de ambiente en los que el evangelio tuvo que ser predicado en un nuevo lenguaje, las tradiciones acuñadas por la primitiva comunidad no fueron sin más tiradas por la borda, por más que tuvieran que ser puestas en relación con nuevas formulaciones de la fe.

Respecto a esto, las cartas de Pablo son una prueba evidente. Y no sólo por aquello de que continuamente está argumentando con textos veterotestamentarios, sino también porque, con igual frecuencia, se sirve de tradiciones kerigmáticas heredadas de comunidades anteriores a él y comunidades que están en torno a él. Expresamente recuerda a los corintios lo que él mismo ha recibido y transmitido, que se ha convertido en fundamento de su fe (1

Cor 15, 3 ss.; cf. también 11, 23 s.). Otros lugares de sus cartas permiten detectar o al menos barruntar la presencia de formulaciones heredadas, ya sea por la forma misma o por el tenor del texto. Tales lugares son, sobre todo, los siguientes: unas pocas expresiones —a manera de compendio o de confesión de fe— sobre la muerte de Cristo y su resurrección, en el contexto de construcciones doctrinales sobre el bautismo y la cena del Señor; exhortaciones o preceptos para la vida cristiana y para el culto; interpretaciones del antiguo testamento o incluso modismos de las oraciones o de las bendiciones. En todo esto Pablo se comporta como uno de tantos, aunque guiado lógicamente por su particular comprensión. Por eso no es correcto pretender encontrar en él una especial "originalidad", sobre todo respecto a su cristología, que tiene también su estilo peculiar. Según esto es claro que el estilo y el rango de la teología del apóstol son radicalmente malentendidos cuando, bajo la impresión del "genio religioso" del apóstol, se los considera únicamente como reflejo inmediato de sus propias experiencias individuales. Sin menoscabar para nada la parte que corresponde a su peculiar manera de creer y de pensar, permanece en pie todavía la cuestión de saber en qué medida es deudor de la tradición —la tradición del judaísmo, en el que él ha crecido, o la tradición de la primitiva comunidad cristiana, anterior a él— o de sus discípulos y colaboradores o incluso de sus adversarios.

En este sentido, la predicación y la teología de Pablo son una interpretación y un desarrollo del kerygma de la primitiva comunidad cristiana. No obstante, cuanto más valora Pablo la tradición kerigmática y cuanto más insistentemente la inculca a la comunidad, a veces incluso textualmente (1 Cor 15, 2), tanto menos la considera como un texto sagrado lleno de autoridad. Su autoridad no es de tipo formal, es decir, fundada en el simple hecho de ser transmitida, sino que arranca de su mismo contenido, que se remite al *evangelio*.

Pablo se sabe elegido, llamado y enviado a la predicación (Rom 1, 1; Gál 1, 15). Para él, el mero contar la historia de Jesús significa tan poco como instruir acerca de Dios y de las cosas divinas o comunicar verdades y experiencias religiosas. El ministerio del apóstol significa para él mucho más. Significa anunciar y hacer presente lo que

Dios ha llevado a cabo en Cristo para la salvación del mundo, hacer presente lo que la fe está llamada a abrazar. La palabra "predicar", lamentablemente deteriorada por el uso y hasta vaciada de contenido, apenas hace notar que con ella se aludía en su uso primero al servicio del heraldo (*keryx, kerygma*). Dios mismo habla y obra a través de la boca de su mensajero (2 Cor 5, 20). Por ello, con una imagen muy común en la antigüedad usada para epifanía de la divinidad, puede decir Pablo de su servicio al evangelio: "para los unos, olor mortífero que les lleva a la muerte. Para los otros, olor vivificante que les lleva a la vida" (2 Cor 2, 16).

Con tono apocalíptico habla Pablo de lo que ocurre en el evangelio: "la justicia de Dios se manifiesta en él" (*apokalyptetai*) (Rom 1, 17). Son sucesos de dimensiones totalizantes, de carácter definitivo; significan el fin y la transformación del mundo. La claridad del fuego del último día también resplandece en este mensaje. Sin embargo, esto no significa, como se podría esperar, que Pablo anuncie ahora acontecimientos del futuro ni que describa fantásticamente —como en los apocalipsis judíos— la caída del mundo y el señorío del nuevo eón. El habla de un suceso presente, de algo que ha sucedido ya en el evangelio mismo. Este no sólo informa de las posibilidades de la futura salvación o perdición; en él se realiza ya la llegada salvadora de Dios. El evangelio mismo *es* "fuerza de Dios para salvar a todos los que creen" (Rom 1, 16). No se encuentra ningún concepto apocalíptico que concuerde con esto. Lo que la apocalíptica judía y la apocalíptica de la primitiva comunidad cristiana esperan para un más o menos lejano futuro, ¡en el evangelio es presente!

Estas frases del comienzo de la carta a los romanos nos muestran, a manera de programa, lo que es típicamente peculiar y distintivo de la comprensión paulina del primitivo *kerygma* cristiano. Por lo demás, está fuera de duda el que Pablo interpreta y desarrolla el *mensaje de Cristo como mensaje de la justificación sólo por la fe*. Esta doctrina, lejos de ser un patrimonio común de la primitiva comunidad cristiana, es una aportación específicamente paulina. En ningún otro sitio ha sido desarrollada, reflexionada, elaborada y expresada la fe en Cristo —que une a Pablo con todo el resto de la primitiva cristiandad— en la dirección de esa doctrina. Esta, no sólo ha puesto a Pablo

de la parte de los enemigos mortales del judaísmo, sino que incluso le ha llevado al descrédito en la cristiandad de su tiempo y le ha hecho raro y extraño. Y sin embargo, por medio de esta doctrina se ha convertido en el apóstol de los pueblos, y no sólo ha sacado adelante el cristianismo fuera del judaísmo, sino que por primera vez ha fundamentado con rigor teológico la unidad de judíos y gentiles en la iglesia.

El amplio horizonte del mensaje de Pablo aparece ciertamente ante el pensamiento moderno como un tanto desajustado a causa de su doctrina de la justificación. En efecto, en su actitud fundamental, dentro del marco de la totalidad de su teología, se refleja claramente el hecho de que él, como judío celoso de la ley, se ha encontrado con el mensaje de Cristo, y la ley —como ámbito de pensamiento y de experiencia— ha seguido siendo, como era de suponer, un factor determinante para su comprensión de la salvación, en cuanto cristiano y en cuanto apóstol. Su pensar en categorías de ley, justicia, justificación, etc., hace reconocer en Pablo al que en otro tiempo fue judío, y desde el punto de vista judío le hace ser considerado apóstata. En cuanto a su teología se puede, pues, considerar que en esta doctrina encontramos los límites y las peculiaridades más propiamente suyas, aunque influidas por su situación y por su época.

Por lo demás, en los últimos estudios sobre Pablo, la afirmación de que la doctrina de la justificación es el punto central de la teología paulina no es incontestable, y se ha sostenido la opinión de que tal doctrina no es simplemente una "doctrina antijudía", parcial y derivada, que de ninguna manera puede ser supravalorada —como en los reformadores del siglo XVI— o puesta en el lugar central (W. Wrede). De manera semejante, A. Schweitzer la calificó como un "cráter secundario junto al cráter central" de la mística paulina de la salvación.

Esta tesis puede apelar en favor suyo el hecho de que la doctrina de la justificación sólo aparece expresa y detalladamente en las cartas a los gálatas, a los romanos y a los filipenses, así como también puede reivindicar el hecho de que en la teología de Pablo existen también otros temas y ámbitos de pensamiento que no se puede hacer derivar sin más de la doctrina de la justificación. Así, ésta parece estar totalmente ausente en las cartas a los corin-

tios. Sin embargo, en realidad no está ausente, y precisamente estas cartas muestran que Pablo, en aquellas ocasiones en que su lenguaje debía diversificarse en atención a sus oyentes y lectores cristianos no judíos, no presentó su evangelio de manera diferente a como lo hacía frente a las comunidades fuertemente familiarizadas con las costumbres judías. Su última gran carta a los romanos muestra cómo el tema introducido y tema fundamental de su teología permanece idéntico desde el principio hasta el final.

No es correcto atribuir a la doctrina paulina de la justificación una significación limitada dentro del marco de una polémica condicionada por la situación. En realidad, con esta doctrina precisamente el apóstol ha roto radicalmente las tradiciones del judaísmo y del cristianismo judío y la "ley", a la vez que ha dado a lo que él llama la "justicia de Dios" una validez y una amplitud que lo abarca todo. Frente a la equivocada tesis que antes hemos citado cabe decir por tanto también lo contrario: toda su predicación, incluso allí donde la doctrina de la justificación no aparece expresamente, sólo se puede entender correctamente si se pone en estrecha relación con tal doctrina y se entiende juntamente con ella.

Que la doctrina de la justificación de Pablo no debe ser entendida como una teoría teológica más junto al mensaje de Cristo proclamado por la primitiva comunidad, sino como su más auténtica interpretación y desarrollo se hace claro en el hecho de que en el capítulo primero de la carta a los romanos dos veces en un espacio muy pequeño —y dos veces ciertamente muy diferentes— se hace un compendio exhaustivo del contenido del evangelio. La primera vez se trata de un credo recogido en la carta. Se confiesa allí a Cristo como "nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poderío según el Espíritu de santidad a partir de su resurrección de entre los muertos" (Rom 1, 3 s.). La segunda vez se nota claramente el lenguaje de Pablo: "no me avergüenzo del evangelio, ya que es fuerza de Dios para salvar a todos los que creen. Porque en él se manifiesta la justicia de Dios por la fe, y para todos los que creen, según está escrito: 'el justo por la fe, vivirá' " (Rom 1, 16 s.). Al principio parece como si las dos afirmaciones no tuviesen nada que ver una con la otra. Aquel viejo credo, efectivamente, de ninguna manera

se refería a la justificación sólo por la fe; ni antes ni después de Pablo ha dado nadie una tal interpretación en este sentido. Y, sin embargo, no cabe ninguna duda de que en el pensamiento de Pablo tanto una como otra afirmación representan un compendio total del contenido del evangelio. Por eso, de ninguna manera puede entenderse la primera afirmación tradicional (Rom 1, 3 s.) como una simple reverencia para con la tradición o como una manifestación de la propia ortodoxia para pasar luego a anunciar su propio y auténtico mensaje, mensaje que desarrolla toda la carta a los romanos. La mutua correspondencia entre las afirmaciones cristológicas y soteriológicas o, dicho más exactamente, el desarrollo del mensaje de Cristo *como* mensaje de justificación y viceversa, es una preocupación decisiva en toda su teología. El comienzo de su carta a los romanos apenas deja ver qué recorrido de su fe y de su pensamiento, qué revolucionaria percepción o qué reflexiones median entre la tradición recibida y conservada por Pablo y su propia teología, situada en un ámbito de pensamiento totalmente nuevo. Pero este comienzo de la carta a los romanos presenta unas cuestiones sobre las que a continuación debemos reflexionar más largamente.

Antes de nada aludamos todavía a algo característico de la teología paulina, algo significativo y, por lo general, muy poco tenido en cuenta. La teología paulina se resiste decididamente a todo intento de exponerla como si fuera un sistema cerrado y rigurosamente ordenado según los temas, como si fuera —por decirlo así— una *summa theologiae*. Muchas exposiciones eruditas proceden así, como si no existiera tal dificultad, y recopilan cuidadosamente las afirmaciones paulinas sobre Dios, Cristo, hombre, salvación, sacramentos, iglesia, escatología, etc. Cuanto más alta es la perspectiva en la que se sitúan, tanto mejor pueden ofrecer una visión de conjunto bien documentada sobre lo disperso. Y sin embargo todo esto, incluso cuando para cada frase se presenta todo el aparato crítico exigible, es falso mientras no se reconozca llanamente que las afirmaciones paulinas no se encuentran precisamente en tal ordenación según temas dogmáticos, sino que casi siempre los encontramos de manera fragmentaria y entretejidos con otros temas. Ninguna exposición —tampoco la nuestra— puede pretender ordenar el curso del pensamiento paulino

según unos determinados temas y problemas claves. Queda un recurso; en realidad un tema empalma con el siguiente.

Este estado de cosas no es evidente, por supuesto. Ya la teología helenístico-judía y no menos la cristiana primitiva —sobre todo la de los llamados apologetas cristianos, desde el siglo II— han pergeñado una especie de sistemática o de esquema fijo de temas religiosos. Así, por ejemplo, la doctrina acerca del Dios verdadero contra los muchos dioses de los paganos; la bondad y el poder de Dios creador; la historia de Dios con Israel; los errores y la ceguera de los hombres; el cumplimiento en Cristo de las profecías del antiguo testamento; la llamada a la conversión y, finalmente, el juicio divino sobre la piedad y la impiedad.

Aunque de muchos de estos temas también se encuentran textos probatorios en Pablo y tras tales textos se hacen perceptibles las tradiciones, sin embargo, es muy elocuente el hecho de que apenas han sido expuestos por Pablo en ese orden, y fracasan todos los intentos de reducir a sistema los textos. La explicación suficiente de esto no debe ser buscada en la casualidad de la cambiante situación en que son escritas las cartas —aunque esto ciertamente tiene también su influjo—, ni tampoco, de ninguna manera, en el temperamento voluble, ciertamente pasional del apóstol. Está totalmente equivocada la absurda distinción de que Pablo ha sido "práctico y no teórico", así como el juicio global de que a él no le ha sido concedido el don de un pensamiento ordenado. Sus cartas demuestran lo contrario: precisamente esa cualidad le es propia a él más que a ningún otro apóstol o autor del primitivo cristianismo; la ha demostrado de manera admirable en difíciles polémicas. En realidad, el motivo fundamental de la diversidad de estructura de su pensamiento radica precisamente en la peculiaridad y en el contenido de su teología. Esta está tan profundamente dominada por el *encuentro entre Dios, el hombre y el mundo* que, propiamente, ya no puede hablar de aquellos "temas" separados y aislados. Todo está entretejido en el tema general, el juicio y la gracia. El campo en que se realiza ese encuentro es el mismo ámbito de su pensamiento, que él nunca abandona. Dicho de otra manera: cada afirmación sobre Dios, Cristo, Espíritu, ley, juicio o salvación siempre comporta a la vez una afirma-

ción sobre el hombre en medio de su mundo, ya se trate del hombre viejo, perdido o del nuevo, liberado por Dios.

La predicación y la teología del apóstol tienden continuamente al objetivo de hacer que el hombre, frente a Dios, se comprenda a sí mismo y con ello reflexione acerca de su situación y de su vida en medio del mundo. Al no creyente le presenta la enigmática paradoja de su mismo ser (Rom 7, 7 ss.), y al creyente le descubre lo incompleto de todo conocimiento (1 Cor 13, 12 ss.). En Pablo la razón y la fe no están de ninguna manera, como con frecuencia se dice, en una relación de radical y desesperada contradicción. Por el contrario, Pablo muchas veces utiliza enérgicamente la razón, la conciencia y la capacidad de comprensión y argumenta con el fin de persuadir y convencer a sus interlocutores, ya esté hablando del hombre no redimido o del salvado. Consecuentemente, usa un estilo de predicación apodíctica, a manera de revelación, estilo utilizado en su ambiente religioso, incluso por numerosos predicadores cristianos. La "palabra de la cruz", en efecto, está, según Pablo, en una fuerte oposición con la "sabiduría de este mundo" (1 Cor 1, 18 ss.; 2, 6 ss.). Con ello se alude a una forma humana de pensar y entender, una forma muy concreta y muy determinada en cuanto a su contenido, que ha fracasado ante la sabiduría de Dios y que ha llevado a los hombres a la perdición. Esto no cambia, sino que confirma el hecho de que precisamente este hombre, a quien está destinado el mensaje de la gracia liberadora, debe comprender incluso la paradoja de la obra de Dios en la cruz de Cristo. En este sentido Pablo califica su evangelio como un arma "para destruir fortalezas, mientras, contra toda soberbia que se alza contra la ciencia de Dios, destruimos razonamientos" (2 Cor 10, 3 ss.).

EL HOMBRE Y EL MUNDO EN ESTADO DE PERDICION

1. *La ley*

Ante lo que la revelación llama en el evangelio "justicia de Dios por la fe para la fe" (Rom 1, 17), Pablo no puede menos de hablar en seguida del estado de perdición de todos los hombres frente a Dios. Esta justicia de Dios se hace patente en el hecho de que todos son culpables ante la llamada que Dios hace a la vida, es decir, ante la ley de Dios, y en el hecho de que están sometidos a su ira (Rom 1, 18-21). Esta extraordinaria cognición no es para Pablo una verdad general, intemporal que él hubiera conseguido cavilando en una desesperada reflexión y con la cual se habría adelantado a la misma ley. Por el contrario, es el mismo mensaje de salvación el que posibilita y proporciona esa extraordinaria cognición. La existencia del hombre bajo la ley aparece a la luz del evangelio como estado de perdición ante Dios. En Cristo, como dice Pablo, es retirado el velo de la ley (2 Cor 3, 14).

Ya aquí se hace visible una significativa peculiaridad de la comprensión paulina de la ley que lo distingue de otras figuras representativas del primitivo cristianismo. A Pablo no le basta la indiscutible declaración —correcta históricamente— de que a partir de la ley se le manifestó el sentido de la misión de Cristo. Esta declaración, formulada en este nivel tan general, es válida para todos los que en el primitivo cristianismo provenían del judaísmo. Sin embargo, para Pablo —y no sólo para él— la frase es cierta también al revés: sólo a partir de Cristo se le reveló verdaderamente la ley, a saber, como fundamento de vida y horizonte de la existencia irredenta de todos los hombres, de los judíos y de los gentiles.

Siempre que Pablo polemiza en torno al problema de la ley lo hace en esta perspectiva del evangelio. Es importante prestar atención a este ordenamiento interior de su pensamiento. Este interior ordenamiento se muestra en la misma entrada de la carta a los romanos, cuando la palabra programática sobre el evangelio (Rom 1, 17) precede al gran capítulo sobre la manifestación de la ira divina. El mensaje de salvación llama al "ahora" (Rom 3, 21 entre otros) escatológico que transforma el mundo, la hora que Dios designa al mundo, y marca el punto desde el que únicamente *pueden ser entendidas todas las afirmaciones del* apóstol acerca de la ley. La ley y la experiencia que el hombre —precisamente el hombre piadoso— puede tener bajo ella, por sí mismas nunca pueden dar al hombre el conocimiento de su propio estado de perdición, del cual tampoco puede rescatarlo la ley.

El pensamiento y la predicación de Pablo no siguen, pues, la lógica de la predicación y de la praxis penitencial propia sobre todo del pietismo, predicación y praxis que, prescindiendo del evangelio, llevan al hombre a reconocer sus pecados y se esfuerzan por hacerle desesperar. O, dicho con palabras modernas: Pablo no comienza su teología con un capítulo de filosofía existencial para sólo después pasar a hablar del evangelio y de la fe. Muy al contrario: para él no hay predicación del evangelio sin que el hombre comprenda su situación desesperada, sin salida, y la impotencia de la ley para llevarle a la libertad. Siempre que Pablo desarrolla el mensaje de la salvación encontramos, por lo general, afirmaciones que tratan de caracterizar de una manera complexiva el estado de perdición del hombre, y no precisamente considerándolo como un grado superado dentro del desarrollo del hombre sobre el que se pudiera volver la vista atrás con satisfacción (cf. Rom 3, 23; 6, 15 s.; 7, 7 s.; 8, 5 s.; 2 Cor 3, 7 s., entre otros).

También para Pablo, como para los devotos del antiguo testamento, la ley es, en su sentido original, una llamada de Dios y una instrucción para la salvación y para la vida (Rom 2, 6 s.; 7, 10); debe ser obedecida. Válida para todos —y no sólo para los judíos— se resume en el decálogo y, sobre todo, en el mandamiento del amor (Rom 7, 7; 13, 9; Gál 5, 14). En este fundamento, nunca abandonado, es donde se apoya la afirmación, decisiva para Pablo, de que esta misma ley —santa, justa y buena— (Rom 7, 12. 16) de

hecho ya no es capaz de conducir a la salvación y a la vida, afirmación que ningún otro judío o griego anterior a él había expresado con tanta profundidad y radicalidad y que ningún otro teólogo del primitivo cristianismo se atrevió a repetir. En este sentido Pablo entiende la *universalidad de la ley* de un modo enteramente nuevo. Con ello alude no sólo a la validez de la ley para todos —como ya se había hecho mucho tiempo antes que él en el judaísmo helenístico— sino que se refiere a cómo la ley tiene unas repercusiones que abarcan y comprenden a todos: la ley declara culpables ante Dios a todos, judíos y gentiles. Sólo esta ineludible solidaridad de todos en el estado de perdición bajo la ley es lo auténticamente revolucionario del mensaje de Pablo.

¿En qué consiste la desgracia del hombre? Rom 1, 18-3, 20 responde a esta cuestión bajo la idea conductora de la "revelación de la ira de Dios": no consiste en que el hombre no sabe nada de Dios, sino en que no deja abrirse paso a la sabiduría de Dios porque la "oprime en injusticia" (Rom 1, 18). "Pues Dios, en cuanto es cognoscible, les es patente (a los hombres). Pues Dios se lo ha dado a conocer. Desde la creación del mundo, su ser invisible, su fuerza eterna y su divinidad se hacen visibles a los ojos de la razón en las obras de la creación" (Rom 1, 19 s.). Esto está expresado en el lenguaje de la sabiduría griego-judía. Pablo no habla, como los apologetas y pedagogos, de una posibilidad a la que tuviera acceso solamente cavilando en la reflexión, sino de una realidad que inmediatamente se vuelve contra el hombre acusándolo: "Por eso, no tienen excusa. Porque tras conocer a Dios no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos y se entenebreció su corazón insensato" (Rom 1, 21). El hombre, creado por Dios y llamado a la vida, sigue siendo culpable en sí mismo, en medio de la creación iluminada por Dios, y ha "entregado" (Rom 1, 24. 26. 28) su existencia a una fatal perversión: creador y creatura han cambiado sus papeles, incluso en eso que el hombre llama "religión". Su existencia, asolada y antinatural, se ha convertido ahora en culpa y fatalidad, todo en uno, para manifestación de la ira divina.

Todo esto está dicho, a lo largo del desarrollo del capítulo primero de la carta a los romanos, con la mirada puesta en los gentiles, pero podría decirse también con

toda propiedad de los judíos piadosos, en la medida en que les concierne. En efecto, este proyectil acusador se vuelve inmediatamente contra el judío y le alcanza a él mismo, contra quien ahora se levanta la acusación (Rom 2 y 3), muy razonable y claramente, según la palabra de la Escritura y de la ley mosaica, bien conocida por él. Pablo sofoca así toda posibilidad de un aislamiento farisaico de los judíos respecto de los paganos. Pues la ley de Dios, de diversas maneras —a unos en las tablas de piedra del Sinaí, a otros escrita en el corazón— ha sido dada a todos, no sólo a los gentiles, y todos serán juzgados, no sólo los gentiles. La ley abarca a todos en su grave acusación: "todos están bajo el poder del pecado" (Rom 3, 9; cf. 3, 10-20). Con ello Pablo se refiere a algo más que la sola constatación trivial de que todos los hombres son pecadores —en sentido moral— y no responden debidamente ante las exigencias éticas. El niega sencillamente, tanto respecto de los gentiles como respecto de los judíos, que cumplan siempre lo mandado en la ley (Rom 2, 14; Flp 3, 6). Su celosa conducta no elimina la cautividad del hombre bajo el poder seductor del pecado; no hace "justo" al hombre. Siempre queda el hombre cerrado hacia Dios y vuelto hacia sí mismo. Incluso diríamos que el judío celoso seguidor de la ley es para Pablo un ejemplo prototípico del esclavo del pecado. En la ilusión de su piedad, a la caza de la justicia, se imagina ver abierto el acceso a Dios, que en realidad está desesperadamente cerrado, o presume vanamente que con sus obras podrá abrirlo. Lo que la ley pone de manifiesto es su estado de perdición, y nada más. El conocimiento que la ley proporciona es sólo el conocimiento del pecado (Rom 3, 20). En una palabra: lo que se le niega a la ley es su función de seguir llevando a la salvación. Este supremo punto crítico del pensamiento paulino es —todavía hoy— desagradable para los oídos judíos, y tampoco fue escuchado en el antiguo cristianismo.

En la amplia carta a los romanos Pablo fundamenta su juicio, desmesuradamente atrevido, en una larga reflexión que abarca a toda la humanidad en una sola mirada (Rom 5, 12-21). Adán y Cristo son ambos comienzo y cabeza. El primero respecto de la humanidad caída en el pecado y en la muerte. El segundo respecto a la humanidad liberada para la justicia y para la vida. Ambos son aquí con-

trapuestos en su complexiva significación a la vez que son relacionados mutuamente como tipos contrarios.

No es la primera vez que Pablo tiene pensamientos semejantes. Antes que él, la apocalíptica judía ha contrapuesto y contrastado en diversas visiones y reflexiones el presente eón de perdición y el eón futuro, salvador. Conocemos, sobre todo, especulaciones metafísicas procedentes del judaísmo helenístico emparentado con el gnosticismo acerca del origen divino y la vocación del hombre así como su caída y sobre su trágica cautividad en el despreciable mundo dominado por las potencias cósmicas antidivinas. Sin duda que en el capítulo quinto de la carta a los romanos Pablo ha utilizado tal esquema de pensamiento y de formulación, pero no lo ha tomado sin antes examinarlo, reformulándolo y entendiéndolo de una manera nueva. La tensión entre la tradición que Pablo toma y la interpretación que le da se hace fácilmente reconocible en la misma ensambladura de las frases, no siempre armoniosa, interrumpida por aclaraciones y correcciones, como ocurre ya con la primera frase, que no queda completa y luego se repite. El esquema de pensamiento adoptado, en sí mismo, implica la idea de un hado cósmico fatal que pesa sobre toda la humanidad. En este sentido, el capítulo quinto de la carta a los romanos, efectivamente, ha influido de un modo persistente en la doctrina de la iglesia sobre el "pecado original", al menos en lo que se refiere a la idea vulgar que de él se tiene y, más a largo plazo, ha colaborado a una seria infravaloración de la sexualidad en la conciencia cristiana común. Sin embargo, tal modo de pensar corresponde más a la tradición prepaulina que a Pablo mismo. Por eso hay que observar cuidadosamente en qué partes y de qué manera abandona o corrige el esquema tomado. El horizonte de su pensamiento es otro. Pablo no se sube al plano de la historia ni se pone a reflexionar sobre la procedencia del hombre o sobre las causas mítico-cósmicas de su caída (Satán o el destino fatal); él insiste mucho más ya desde la entrada de su exposición en el pecado de Adán que marca a todos los hombres, es decir, el afán de realizar la propia voluntad contra Dios, pecado con el que Adán introdujo la maldición de la muerte. Con ello no podemos hacer remontar el pecado hasta su propia causa. Por eso, ya en la formulación de la primera frase rompe el pensamiento fatal:

"...*porque* todos pecaron". Para Pablo ciertamente el pecado no es una falta moral individual solamente, sino también un hecho y un poder esclavizante; todo a la vez. Y la muerte no es una necesidad natural fatal, sino el poder que tiene prisioneros a los hombres y domina sobre su estado de perdición. Pablo apenas puede concebir la idea de un trágico destino respecto de la humanidad adamítica, ni tampoco la idea de una legalidad natural respecto de la unión de la "nueva" humanidad con Cristo; en efecto, la gratuidad y el poder de la gracia deben ser captados en la fe (Rom 5, 15 s.).

Sólo a base de transformarla, despojarla de su carácter metafísico y referirla a la historia puede aceptar Pablo la tradición y la analogía en ella contenida y decir: como uno, así muchos; como Adán, ¡así también Cristo! Es decir: Cristo ha hecho realidad la salvación en el mismo ámbito de la historia de pecado determinada por Adán. Por eso, en vez de la mera concordancia (como.../así...), al final de la frase aparece lo siguiente: "donde abundó el pecado, ha sobreabundado la gracia" (Rom 5, 20). Respecto a este acontecimiento Pablo da también a la ley de Moisés —a la que la tradición especulativa apenas concede valor— su lugar histórico entre Adán y Cristo, y con ello le da una significación decisiva: la ley grava al hombre en su pecado y lleva su perdición hasta el extremo (Rom 5, 13; cf. 4, 15). La ley no saca a la luz sino el pecado y la perdición.

Estos pensamientos sobre la ley se vuelven a tomar en el famoso párrafo de Rom 7, 7-25 y son reelaborados allí con una profundidad abismal, desconocida en el judaísmo y en el mundo griego. También aquí se está hablando de una historia que pone su impronta sobre el mismo ser del hombre. Pero la amplitud del horizonte en que se movía el discurso sobre Adán y Cristo en el capítulo quinto de la carta a los romanos parece abandonarse en el capítulo séptimo y reducirse a las dimensiones de las experiencias individuales de un "yo", tal como hasta hoy con frecuencia se intenta leer el texto, como si se tratara de una confesión biográfica personal de Pablo, exfariseo fracasado ante la ley. De esa manera se entiende mal el texto. Pablo no está en absoluto desesperado ante la ley, y en otras partes habla bien claramente, respecto a su pasado judío, de su conducta intachable en la justicia de la ley (Flp 3, 4 s.;

Gál 1, 13 s.). En realidad, el "yo" que aparece en el capítulo séptimo no es sino el hombre sin Cristo, bajo la ley, sometido al pecado y a la muerte, en toda la profundidad de su miseria, profundidad que sólo puede medirse a la luz del mensaje de la salvación. Ciertamente es significativo que ahora, de golpe, se hable del hombre o incluso de Adán de una manera tan individualizada y tan poco abstracta o general, en tercera persona. Esto se funda en el hecho de que el hombre sólo se manifiesta claramente en lo que él es realmente cuando se comprende a sí mismo no ya como miembro de una colectividad (miembro de la humanidad), sino en su existencia propia y personal. Esto, dice Pablo, se ha hecho acontecimiento en el encuentro con la ley, que es la llamada de Dios hacia la vida, compendiada en el mandamiento del decálogo ("no codiciarás..."). De ahí que Pablo puede hablar sólo en primera persona del singular, aunque las afirmaciones del capítulo séptimo trascienden su propia persona y tienen un sentido válido para todos.

Pero, ¿qué es lo que ocurre en el encuentro con la ley? La respuesta tradicional reza así: la ley pone diques al pecado, preserva de él, muestra el camino hacia el bien. Sin embargo, Pablo, sorprendentemente, responde de otra manera: no, la ley ha puesto al descubierto y ha despertado mi codicia. Bajo el mandamiento no he hecho sino conocer el pecado; ahora es cuando ha sido verdaderamente "resucitado" el pecado, que hasta entonces estaba "muerto", adormilado; pues, en efecto, el hombre, en el encuentro con la ley, siempre trae ya su propia codicia. A partir de mi nacimiento y de mi personalidad la ley me ha descubierto a mí como a quien no persigue otra cosa que a sí mismo. Sí, el pecado ha conseguido hacer del mandamiento de Dios —dirigido contra el pecado— un instrumento del propio egoísmo. Y así ha ocurrido lo absurdo: en fuerza de la potencia de mi codicia, me lleva a la muerte el mandamiento que me ha sido dado para la vida (Rom 7, 10). Eso ocurrió "cuando llegó el mandamiento". Entonces es cuando he muerto yo, engañado y asesinado por el pecado, ayudándose con aquella arma en su mano (Rom 7, 9 ss.). Casi de una manera mitológico-personal habla aquí Pablo como si se tratara de un duelo, en el que sólo uno pudiera abandonar vivo el campo de combate. Pero la representación del pecado como un de-

monio lleva al error; pues si el pecado ciertamente no sólo significa una falta moral, en cuanto poder alienante y destructor del hombre no por eso deja de ser una acción culpable suya. Así, desde siempre, en el encuentro con la ley y el mandamiento, he venido a ser cautivo del pecado y a caer en la perdición.

A partir de esta historia comprende Pablo la realidad del hombre, la funesta transformación de su ser. Esta se manifiesta en un claro contrasentido —incomprensible para Pablo mismo—: la desesperada oposición entre el hombre "carnal" (es decir, el hombre que ha caído en sí mismo) y la ley "espiritual" dada por Dios (Rom 7, 19). Pero todavía hay más. Con la ley aún podría el hombre llegar a un acuerdo y conformarse resignado; pero donde se manifiesta verdaderamente la realidad del hombre como contrasentido es en el hombre mismo: del querer al hacer va un enorme trecho ("quiero lo bueno y hago lo malo", Rom 7, 15). El querer es inactivo, y el hacer es involuntario. Y, finalmente, lo inimaginable: no soy dueño de mí mismo ("no lo hago yo, sino el pecado, que habita en mí", Rom 7, 17. 18. 20), aunque con mi "razón", con mi "hombre interior", con mi voluntad dirigida hacia el "bien", hacia la vida, yo digo sí a la ley, incluso con alegría. Pablo no quiere entender esto en el sentido en que lo entiende la gnosis, que habla de divinas "chispas de luz" en el hombre (tal como nosotros hablamos del "buen fondo" del hombre). Todo esto comprueba y confirma sólo su espantosa perdición, en el más profundo sentido de la palabra. En su división, el hombre es y sigue siendo uno. El mismo *es* la contradicción. Para este "yo" vale la lamentación: "yo, hombre miserable, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?" (Rom 7, 24).

En los versículos 7 al 25 del capítulo séptimo de la carta a los romanos, Pablo reflexiona, tan parcamente como en el capítulo quinto, sobre el origen divino y la vocación ideal del hombre; insiste mucho más en el hombre verdadero y en su "historia", prescindiendo de que se trate del piadoso judío que quiere objetar su justicia contra la ley o del criminal que se rebela contra la voluntad de Dios. En todas sus peculiaridades ambos textos están estrechamente relacionados entre sí: el capítulo séptimo de la carta a los romanos libra a las afirmaciones sobre Adán y sobre Cristo de ser mal entendidas como meras espe-

culaciones mitológicas o histórico-teológicas, mientras que el capítulo quinto protege las afirmaciones del capítulo séptimo de ser malentendidas a manera de un mero análisis espiritual o existencial.

El proceso descrito en el capítulo séptimo pudiera llevar a la conclusión de que la ley, en el encuentro con el pecado, se haya convertido en un poder del demonio y de la muerte. Pero Pablo niega apasionadamente esta conclusión, también para él blasfema. Aunque ha caído en poder del pecado y se ha apartado sensiblemente del designio divino, Dios no deja la ley de su mano. Su función ya no es aminorar el pecado, sino "dejar que crezca" (Rom 5, 20) y poner de manifiesto todo su poder destructor (Rom 7, 13). La ley (*nomos*), aunque de una manera indirecta y muy paradójica, está al servicio de la voluntad salvadora de Dios, precisamente en cuanto que rechaza y no da paso a la vida. Esto es lo que quiere significar el dicho paulino que llama a la ley "pedagogo hasta Cristo" (Gál 3, 24 s.). El apóstol la compara con el antiguo esclavo a quien están sometidos los hijos menores hasta que alcancen la mayoría de edad, se hagan independientes y adquieran su herencia. O, dicho con otra imagen que, igual que la primera, debe ser entendida no de una manera individual, sino en referencia al eón que abarca la era toda anterior a Cristo: la ley es la cárcel en la que todos están custodiados y vigilados hasta el día de su liberación (Gál 3, 22 s.; 4, 1 s.; Rom 11, 32).

Hasta hoy han sido enojosas e insoportables las extremadamente tensas paradojas de la doctrina paulina sobre la ley, sobre todo para los representantes de la fe judía, aunque también dentro de la teología cristiana apenas han sido suficientemente consideradas. Ultimamente y de una manera especial, H. J. Schoeps ha reprochado a Pablo el haber recortado y desfigurado el verdadero y genuino sentido judío veterotestamentario de la ley, en dependencia de una deteriorada comprensión de la ley existente en aquel tiempo, ya que Pablo no ha tenido en cuenta su carácter de ley de alianza y de don de la gracia; de ahí vendrían en su teología las supuestas, falsas y tajantes antítesis de su doctrina: antigua y nueva alianza, ley y Cristo, obras y fe. Incluso M. Buber ha tenido a Pablo por un gnóstico, que de la misma manera que Juan, y a diferencia de Jesús mismo, habría demonizado el mundo. Sin

embargo, estos reproches desconocen la auténtica postura de Pablo, aunque siga siendo indiscutible la dependencia que guardan con su tiempo muchos de sus pensamientos y representaciones. Se juzga mal a Pablo cuando se le toma por un exegeta que con la perspectiva del antiguo testamento tuviera que glosar la Escritura. En realidad, Pablo no describe la misma naturaleza de la ley a partir de su causa original, sino que considera más bien la situación del hombre, a quien a causa de su pecado las antiguas revelaciones ya no le muestran el camino hacia Dios ni le ayudan la santidad, la justicia y la bondad de la ley.

De cara a este conocimiento de la incapacidad de todos para encontrar el camino hacia Dios —conocimiento que vale tanto respecto del piadoso ante la ley como respecto del malhechor, tanto respecto del judío como del gentil, sin distinción—, Pablo se ha agarrado al fundamento mismo de la fe judíoveterotestamentaria, para el cual la pregunta por la relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre era pura y llanamente la pregunta decisiva y existencial sobre la salvación y la perdición. Con todo, Pablo distorsiona el fundamento del pensamiento judío en cuanto que hace llegar a todos la validez de la ley, en el sentido de que todos están solidarizados en su estado de perdición, de la que sólo la gracia los puede liberar. En cuanto que atribuye a la ley esta significación respecto al estado de perdición del hombre en su existencia real, Pablo ha rechazado la funesta posibilidad de adulterar la pregunta por Dios para convertirla —hablando en términos modernos— en una pregunta general dentro de la comprensión global del mundo (*Weltanschauung*). Esta, pregunta en vano por un Dios que "aparece" en el mundo o en un supermundo, a la vez que imposibilita con ello el llegar a comprender que, en realidad, de Dios sólo se puede hablar como de aquel que en sus palabras y en sus obras "viene hacia nosotros". Aquí es donde radica la importancia de la comprensión paulina de la ley, pero sólo de aquella ley que en su predicación y en su teología significa un acontecimiento de salvación.

2. *El hombre y el mundo*

En los capítulos quinto y séptimo de la carta a los romanos se nota claramente el paso de un pensamiento centrado en toda la humanidad adamítica a un pensamiento centrado en el "yo" del hombre. Lo cual significa: en el fondo, del hombre y de su historia sólo se puede hablar de manera individualizada y concreta, no en general y abstractamente, con lo cual no se pone en cuestión el sentido omnicomprensivo de las afirmaciones, sino que se mantiene en todo su valor. Mundo y hombre permanecen indisolublemente unidos y, a la vez, ambos, creación y creatura, están sometidos mutuamente bajo el poder del pecado, perdidos ante Dios y necesitados de salvación. El mundo es el horizonte de la existencia humana, pero a la vez el hombre imprime su huella y domina al mundo desde su mismo fundamento. De la misma manera, cae sobre el mundo la gigantesca sombra del hombre culpable. Por culpa suya todas las criaturas están sometidas a la "vanidad", a la inutilidad de los esfuerzos de hacerse y de pasar, a la "esclavitud de la corrupción", y esperan por eso anhelantes la manifestación de la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 19-21).

A esto es a lo que corresponde el uso que Pablo hace de la palabra "*mundo*". Frecuentemente la usa en el sentido de "mundo del hombre" (Rom 3, 19; 11, 12; 2 Cor 5, 19, entre otros) refiriéndose entonces al mundo en el que vive el hombre, como compendio de todo aquello de lo que el hombre se preocupa (1 Cor 7, 31 s.), aquello en lo que pone su confianza o su gloria y todo aquello de donde él intenta obtener sus criterios y su sabiduría (1 Cor 1, 18 s.; 2, 6 s.). Dominando al hombre a caballo del tiempo que pasa (2 Cor 4, 18), deslumbrándolo, el mundo es el ámbito propio del poder de Satán, de la divinidad de este eón (2 Cor 4, 4).

La constante relación de hombre y mundo se manifiesta también en los *conceptos antropológicos* de Pablo. Muchos de ellos los hemos encontrado ya en su doctrina sobre la ley. Sin embargo, debemos volver a tomar en conjunto los más importantes, completar y aclarar lo allí ya dicho. En Pablo —a diferencia de lo que ocurre en Filón— ninguno de estos conceptos en cuanto tal es objeto de reflexión. Así como el apóstol nunca discute abstractamente sobre

la esencia y el concepto de Dios ni toma la creación como un "capítulo doctrinal", de la misma manera, no encontramos en él tampoco observaciones teóricas sobre el hombre. Sin embargo, a través de sus conceptos y de sus expresiones se puede observar claramente la imagen que tiene del hombre. Todos esos conceptos y expresiones no se refieren a elementos parciales, sino al hombre entero, aunque eventualmente bajo diferentes aspectos. Preterimos aquí giros ya acuñados que son empleados sencillamente como rodeos para referirse al hombre o a la humanidad (como ocurría ya en el antiguo testamento, por ejemplo, con "toda carne", "carne y sangre", y otros parecidos) y nos detenemos en algunos conceptos especialmente característicos. El concepto paulino más rico y más importante teológicamente es el concepto cuerpo (*soma*). No se manifiesta esto en todas partes. Muchas veces es usado en sentido normal: referido a la presencia corporal (1 Cor 5, 3; 2 Cor 10, 10), a los dolores y sufrimientos (Gál 6, 17; 1 Cor 9, 27; 2 Cor 4, 10), al comercio sexual (1 Cor 6, 15 s.; 7, 14), al debilitamiento y abandono de las fuerzas físicas (Rom 4, 19). También es familiar a Pablo la idea —común en la antigüedad— de la unidad del cuerpo con toda la variedad de sus sentidos y miembros (Rom 12, 4 s ; 1 Cor 12, 12 s.). Es de una importancia decisiva el hecho de que Pablo no entiende cuerpo y corporeidad como algo que está en el hombre a la manera de la antigua fórmula griega (órfica) del cuerpo como tumba (*soma/sema*) y cárcel del alma, o a la manera como los entusiastas de Corinto diferenciaban el cuerpo, como algo terreno e inferior, de ellos mismos, más dignos, neumáticos (1 Cor 6, 12, s.). Cuerpo, para Pablo, es el hombre en su concreta realidad. El hombre no *tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo (Bultmann). "Vuestros cuerpos (o, también, 'vuestros miembros') pertenecen a Cristo" (1 Cor 6, 15) quiere decir lo mismo que "vosotros sois cuerpo de Cristo" (1 Cor 12, 27). "Ofreced vuestros cuerpos como una víctima" (Rom 12, 1) significa lo mismo que ofreceos "vosotros mismos". "En mi cuerpo" quiere decir: en mí (y lo mismo ocurre en casos parecidos). De una manera especial con la palabra "cuerpo" se expresa la misma humanidad del hombre, que nunca puede estar ahí como una cosa, sino que se experimenta a sí mismo, se comporta de esta o aquella manera, en todas sus posibilidades. Esto, sin embargo, no se debe tomar precisa-

mente en el sentido de un "ser dueño de sí mismo". El cuerpo más bien caracteriza al hombre como aquel que nunca se pertenece a sí mismo, sino que está sometido a una fuerza dominadora, ya se trate de la del pecado, de la de la muerte o de la del Señor. Por eso, en su corporalidad siempre queda abierta la cuestión de quién es el que detenta la propiedad del hombre (1 Cor 6, 13. 15 ss.). De cara a la realidad del hombre en su mundo esto significa que ha perdido y se ha hecho indigno de sus posibilidades y que la libertad sólo puede venirle accidentalmente. Bajo este aspecto, de cara a la existencia del creyente, Pablo puede hablar de una manera "dualista" sobre la existencia corporal, no ciertamente en el sentido de un dualismo metafísico que minusvalore la corporalidad en cuanto tal, pero sí para caracterizar la historicidad y temporalidad del hombre que, mientras vive, no puede olvidar esto (2 Cor 5, 1-10). Como criatura y propiedad del Señor, el cristiano, con su cuerpo y con sus miembros, está liberado de la esclavitud de la injusticia para el servicio de la justicia, y está llamado a la vida (Rom 6, 12-23). Esta posibilidad le ha sido abierta y le es eficaz ya por la fuerza del Espíritu divino (Rom 8, 10-13), pero se culmina en la nueva creación, por obra de Dios. Esta posibilidad es válida para el hombre entero. Por eso sostiene Pablo con la máxima energía la doctrina de la resurrección corporal (¡no carnal!) de entre los muertos frente a los fanáticos de Corinto (1 Cor 15).

A diferencia de lo que ocurre en el pensamiento griego, el concepto alma (*psyche*) no desempeña un papel dominante en Pablo. Con él no se designa la individualidad inmortal, divina y más alta del hombre, sino —como ya ocurría en el antiguo testamento— el hombre en su manifestación vital, en su propia manera de pensar y sentir, en sus predisposiciones interiores (Flp 1, 27; 2, 2. 19; 1 Tes 2, 8). De la misma manera también se habla del *espíritu* humano (*pneuma*), que ha de ser cuidadosamente distinguido del Espíritu divino; designa al hombre en su conciencia, en su facultad de percibir y de entender. Conoce el "interior del hombe" (1 Cor 2, 11) y percibe el testimonio del Espíritu divino (Rom 8, 16). También tiene un origen judío veterotestamentario y no griego el concepto empleado frecuentemente por Pablo: el *corazón*, que significa al hombre en su querer y en su desear (Rom 10, 1;

1, 24; 1 Cor 4, 5), en su amor y en sus sueños (por ejemplo, Rom 9, 2; 2 Cor 2, 4; 7, 3 y más casos). De origen griego son, sin embargo, los conceptos de *conciencia* y *razón*; el lenguaje del antiguo testamento y del judaísmo todavía no los conocen. Respecto al primero el lugar más importante es Rom 2, 15. Conciencia (*syneidesis*) es el conocimiento del hombre sobre sí mismo, que acompaña su acción, ya se trate de acciones ya ocurridas o de obligaciones que debe llevar a cabo (1 Cor 4, 4; Rom 9, 1; 13, 5). Para Pablo la conciencia no es una última instancia respecto al bien y el mal, sino más bien un infalible testigo de la verdad que no es lícito desatender o domeñar, pues él declara al hombre quién es él verdaderamente, por oposición a lo que parece que él hace o a lo que él quisiera ser (1 Cor 8, 7 ss.). A través del judaísmo helenista Pablo toma el concepto de la filosofía estoica popular, donde el concepto es empleado —igual que en el capítulo segundo de la carta a los romanos— bajo la imagen de un tribunal de justicia (acusado, testigo, juez). Para Pablo el dictamen de la conciencia no es ya idéntico con la sentencia del juez divino; la conciencia más bien confirma simplemente que la voluntad de Dios ante nadie queda oculta y, con los pros y contras de la autoacusación y autodefensa, lleva a pensar en la futura y definitivamente clara sentencia de Dios sobre el hombre. Con los ojos de la razón (*nous*) —como dice Pablo al estilo de la filosofía griega de la religión y al estilo de la sabiduría judía— el hombre ve en las obras de la creación la esencia invisible de Dios, su fuerza eterna y su divinidad; así percibe su llamada (Rom 1, 20). Incluso el hombre no salvado debe asentir afirmativamente con su razón a la ley de Dios (Rom 7, 22). Las funciones de la razón son entender, examinar, decidir, juzgar (2 Cor 4, 4; 10, 5; Rom 12, 2; 1 Tes 5, 21; Rom 3, 28; 1 Cor 4, 1). Caracteriza al hombre iluminado por sus facultades en medio de su mundo. Pablo no la designa ni la entiende al estilo de la Estoa —como logos, fuerza por la que el hombre participa en la divina razón del mundo— ni al estilo de la gnosis —como espíritu sobrenatural que hace participar al hombre en un mundo de luz—. El hombre está en estado de perdición como quien por su razón ha perdido lo que constituye su bien, es decir, la plenitud de la vida y la obediencia a la ley de Dios (Rom 7, 14 ss.). Sin embargo, la ley en cuanto tal

no es descalificada por Pablo. El apóstol apela a la razón (1 Cor 1, 18 ss.) incluso allí donde contrapone crudamente la "locura del mensaje" a la "sabiduría de este mundo", para que a la predicación no le falte comprensibilidad y fuerza de convencimiento (1 Cor 14). Sin esto la razón nunca superaría el mundo de pensamiento del hombre que se afirma a sí mismo frente a Dios, y esclavizaría bajo la obediencia a Cristo (2 Cor 10, 3 ss.).No se priva de la razón al creyente, sino que se le "renueva" por obra de la gracia (Rom 12, 2).

En su realidad el hombre está "vendido al pecado" (*hamartia*; Rom 7, 14). Curiosamente casi siempre se habla de él en singular, como de una fuerza personal. Entrado en el mundo con la desobediencia de Adán (Rom 5, 12), ha logrado dominar sobre todos (Rom 5, 21). Como un patrón arma y paga a los suyos con la muerte ("la muerte es la paga del pecado", Rom 6, 23). Esta misma manera de hablar ya muestra que el pecado es más que un concepto global para encuadrar un conjunto de acciones malas, tanto que se manifiesta también en delitos morales (Rom 1, 26 ss ; 2, 21 ss.; 3, 10 ss. y otros). Por su propia naturaleza es enemistad con Dios (Rom 5, 6 ss.; 8, 7), a quien niega la gloria y la acción de gracias. Tiene al hombre siempre bajo su dominio; las buenas obras de los gentiles (Rom 2, 14) así como las obras del judío piadoso encaminadas a obtener su "propia justicia" no son capaces de hacer abandonar el camino del pecado. Esta actitud del hombre queda caracterizada de la manera más clara a través del concepto carne (*sarx*). Como ya ocurría en el lenguaje del antiguo testamento, este concepto se refiere frecuentemente al hombre en cuanto creatura *diferenciado de Dios*. Carne es el hombre en su existencia efímera (Gál 4, 13; 2 Cor 12, 7; 4, 11; Flp 1, 22. 24, entre otros), respecto a su origen, parentesco o situación en la sociedad (Rom 1, 3; 4, 1; 9, 3. 8; 1 Cor 10, 18; 1, 26). Son denominados "carnales" bienes terrenos pasajeros como la alimentación y el dinero (Rom 15, 27; 1 Cor 9, 11). Pero "carne" tiene en Pablo, en numerosos pasajes un expresivo sentido que no era desconocido al lenguje del antiguo testamento. En esos casos significa la naturaleza y la coducta humana *en oposición y contradicción con Dios y el Espíritu de Dios*. "Carne" significa aquí —por lo general unido con verbos— el fundamento a partir del cual el hombre natural se

entiende a sí mismo y el ideal para el que vive (por ejemplo: Rom 8, 24; 2 Cor 10, 2; 11, 18), aunque esto no significa exactamente la esfera de poder en la que ha caído en su tendencia natural a la afirmación propia. Abarca también la codicia simbólica (Gál 5, 13 ss. 24), así como la superioridad religiosa sobre la que el judío o los entusiastas fundamentan su confianza en sí mismos (2 Cor 11, 18; Gál 6, 12 s.; Flp 3, 3 s.). Pretendida y manifiestamente el hombre adopta tal conducta sobre sí mismo, pero en realidad sucumbe a los poderes que le esclavizan. Como el pecado, la carne es también un poder esclavizante (Rom 7, 14. 18; 8, 6 s. 12; Gál 5, 16. 24).

Esta caída del hombre en sí mismo y en el poder de la perdición culmina en la *muerte*. La tendencia del hombre a afirmarse a sí mismo y a afirmar la vida le trae los frutos que, a su vez, la muerte reúne en su granero (Rom 7, 5). Sembrar en la carne es germen de perdición (Gál 6, 8; cf. también Rom 6, 23; 8, 13; 2 Cor 7, 10). Imágenes muy diversas, a menudo sólo aludidas, describen este acontecimiento de la muerte. Muestran que para Pablo la muerte significa algo más que el mero fenómeno físico del fallecer o la nada del más allá de la frontera de la vida. La muerte más bien penetra totalmente con su fuerza aniquiladora la vida natural del no salvado, ya sea que éste se acerque a ella en el temor (Rom 8, 15) y en el dolor (2 Cor 7, 10) o que busque su encuentro con las conocidas palabras: "comamos y bebamos, que mañana moriremos" (1 Cor 15, 32). Así la muerte se confunde con el mismo impulso de la vida. Carne y pecado llevan en sí mismos gérmenes de muerte (Rom 6, 16). El pecado es el aguijón en mano de la muerte (1 Cor 15, 56). Junto con el pecado, la muerte domina la humanidad irredenta (Rom 5, 12-21) y hasta el fin del mundo permanece como el último enemigo de Cristo (1 Cor 15, 26).

La ley no es capaz de hacer saltar este círculo de desgracia y de muerte (Rom 8, 3); sólo lo domina y lo confirma. La ley como camino de salvación ha terminado; Cristo es el final de la ley (Rom 10, 4).

14

EL ACONTECIMIENTO DE LA SALVACION

Para Pablo como, después de él, para los reformadores, el mensaje de la justificación sólo por la fe era el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (el artículo con el que la iglesia permanece en pie o cae). No se puede engañar uno con ilusiones ocultando las dificultades que tal mensaje crea a la comprensión moderna. Tales dificultades tienen su fundamento en la dependencia que el lenguaje y la forma de pensamiento de tal mensaje guardan con su propia época, pero no menos tienen su fundamento en el hecho de que la tradición eclesial inaugurada por Pablo se petrificó muy pronto y perdió su fuerza. Así como en otro tiempo se han construido nuevos templos sobre el fundamento de antiguas basílicas, pero se ha hecho de manera que la planta de la antigua basílica apenas se puede después reconocer, con frecuencia la doctrina paulina de la justificación prolonga una sombra y apariencia de existencia en piadosas fórmulas conservadas. No que tal doctrina —en todo caso en el círculo de la tradición reformadora— fuera discutida o desconocida. Por el contrario, era de tal modo conocida y reconocida que llegó a hacerse evidencia. Con ella ocurre como con una invención o un descubrimiento que lograron llevar a cabo generaciones anteriores y que ahora está a disposición de las generaciones posteriores. Los vocablos más o menos corrientes en el lenguaje cristiano ya no corroboran la fuerza, sino la impotencia de lo que en otro tiempo se dijo. Desaparece la evidencia del mensaje y aparece sólo el grado de su inevidencia. Ya no es lo que era. En efecto, una doctrina de la justificación que se ha hecho evidente

y que ha sido desterrada del catecismo o de la dogmática ya no es la doctrina de la justificación de Pablo. Las consecuencias que de ahí se derivan aparecen claramente ante los ojos: la predicación eclesial da simplemente con un fantasma precisamente ahí donde según Pablo radica el núcleo mismo de todo el evangelio y donde su palabra conmovedora y liberadora debería alcanzar al hombre real. No raras veces se puede percibir o barruntar que la teología y la predicación, en la medida en que desde hace tiempo se han evadido a campos supuestamente adecuados a la época, se esfuerzan tan sincera como inútilmente por desmenuzar rocas con un miserable arado o por transformar la tierra en un país de jardines.

Esto muestra los esfuerzos que son necesarios para hacer de nuevo elocuente y expresivo el mensaje de Pablo y excitar de nuevo el torbellino que en otro tiempo tal mensaje provocó. Hoy, como antaño, resta la tarea de confrontarse con su doctrina, volverla a reformar y comprenderla con renovado esfuerzo.

Interpretar la doctrina de la justificación de Pablo no puede significar descomponerla en todos y cada uno de sus elementos conceptuales para volverlos después a agrupar en un todo. La primacía la tiene ante todo lo acontecido en Cristo, que es presente en el evangelio y que se manifiesta en seguida en un campo lleno de tensiones en el que han sido colocados cada uno de los conceptos del mensaje paulino. Cada uno de ellos remite a otro y no constituye por sí mismo una afirmación independiente. Hay que preguntarse qué es lo que cada concepto aporta a la comprensión de la historia proclamada en el evangelio.

1. *La justicia de Dios*

Pablo no enseña la proposición teológica general de que Dios es justo. Lo peculiar de su mensaje es el traspaso de la justicia de Dios a los creyentes. Pero, ¿qué significa aquí justicia, hacerse justo, ser justificado, justificación?

Ninguno de los modernos idiomas occidentales dispone de un concepto que reproduzca adecuadamente el contenido de significación de esta palabra bíblica y paulina. Sin embargo, no sería prudente rechazar por ello el viejo vocablo "justicia". Con él se echarían a perder en seguida

los contenidos aludidos por Pablo. ¿Pero qué contenidos? Puede sorprender el hecho de que Pablo en Rom 1, 17 habla en *una* frase sobre la justicia de Dios y la del creyente y, sin embargo, ambas justicias no son dos cosas, sino una sola cosa: justicia de Dios. Por eso puede decir "justicia de Dios a base de la fe", "desde la fe" (cf. Flp 3, 9; Rom 9, 30; 10, 4. 6; Gál 2, 16, entre otros). Según Pablo, ella y sólo ella es para el hombre la salvación de la muerte y el acceso a una vida ante Dios (Rom 1, 17; Flp 3, 9 s.), en flagrante contraposición con la "justicia" que el hombre piadoso quiere conquistar a base de las obras de la ley, puesto que lo que éste consigue con su celo no puede ser sino su "propia" justicia (Rom 10, 3), y nunca la justicia de Dios (cf. Rom 9, 30-10, 4; 3, 21. 31).

Esta misma forma de hablar ya muestra que "justicia" y "justo", afirmado sobre Dios y a la vez sobre el hombre, no puede ser entendido en sentido griego (y latino) como una propiedad. Esta falsa inteligencia ha llevado a error durante mucho tiempo a la teología, porque se orientaba en seguida en la dirección del concepto de la virtud cardinal griega y al ideal latino de la *iustitia*. También para Lutero la palabra "justicia de Dios", tan malentendida, era en primer lugar un objeto terrorífico porque, evidentemente, la cotejaba en seguida con la norma judicial de la ley divina; y este objeto terrorífico nunca basta al hombre pecador. ¿Cómo podía ser una tal justicia el contenido del *evangelio*? Sólo tras largos y extenuantes esfuerzos logró una comprensión nueva y liberadora de la justicia en el sentido bíblico paulino. Entendida como propiedad, como cualidad ética de Dios, como juez, y del hombre, efectivamente, no tiene sentido. Las cualidades no pueden transferirse. Caracterizan a cada uno en su propia peculiaridad y sólo pueden agruparse cuando son semejantes, por ejemplo, los justos frente a los injustos. Pero Pablo piensa precisamente en esto: la unión de los totalmente diversos, la unión de Dios y el hombre, de Dios y sus enemigos (Rom 5, 10), incluso —como Pablo puede llegar a decir en el colmo de la paradoja— la unión de Dios con los sin Dios (Rom 4, 5; cf. 5, 6). Ahora puede predicarse la justicia respecto de ambas partes y, sin embargo, sigue siendo justicia de Dios. La única diferencia estriba en que sólo en Dios es esto activo: declarar justo y justificar (cf. Rom 3, 26; 4, 5; 8, 30. 33; Gál 3, 8 y otros

lugares), mientras que en el hombre, por el contrario, es pasivo: ser declarado justo y ser justificado (cf. Rom 2, 13; 3, 20. 28 y otros). La unión del genitivo "justicia de Dios" no significa —gramaticalmente hablando— un genitivo subjetivo (en cuyo caso Dios estaría reducido y desterrado a la lejanía de su majestad, inalcanzable, cerrada al hombre), sino un genitivo de autor. Es decir: Dios crea para el hombre su justicia, pone al hombre en la justicia, al hombre, que sin esta declaración y esta acción de Dios está perdido, pero que ahora puede ya vivir ante él.

En todas estas expresiones Dios es el juez, y la relación del hombre hacia él es entendida como una relación de derecho. Sólo Dios decide sobre el ser o no ser, sobre la vida o la muerte del hombre. Como la palabra justicia no había perdido para Pablo su sentido jurídico podía dirigirla a los griegos. Sin embargo, es nuevo y sorprendente en su mensaje el que Dios mismo no está sometido a un derecho normativo inmutable que está por encima de él y conforme al cual tuviera él que dictar su juicio. Sólo Dios determina qué es la justicia y qué es justo. Sólo por eso puede decir Pablo: la justicia se ha revelado "sin ley" (Rom 3, 21). Mirado desde el punto de vista humano sería una afirmación imposible. Cuando el hombre se sitúa osadamente más allá de la ley y traspasa sus límites sobreviene la anarquía, la ilegalidad, y entonces experimenta que en verdad no puede escapar de la ley sino que tiene que sufrir su violencia. Pero Dios no es esclavo de su ley, sino que la ley está a su servicio. El no tiene que acreditar su justicia ante la ley, sino que ésta está ahí para remitir a la justicia de Dios; la ley remite más allá de sí misma (Rom 3, 21b). Mientras nos pone de manifiesto que nosotros ante Dios no somos justos, da testimonio de aquel que sólo él es justo, sólo él justifica y absuelve por gracia. El no abandona al hombre a sí mismo. Dice sí al que no tiene Dios. Dios no se encierra en su justicia, sino que encierra el pecado en ella y toma al hombre haciéndole venir desde la lejanía hasta su proximidad. Esta justificación del pecador es una sentencia y, a la vez, una acción de Dios. Su palabra cumple lo que pronuncia. Aquí no tiene cabida la ficción, el "como si".

Las raíces de este pensamiento paulino no arrancan del helenismo, sino del antiguo testamento y del judaísmo, aunque las afirmaciones paulinas van más allá. Justicia,

ser justo y expresiones verbales correspondientes tales como declarar justo, absolver, hacer justicia, entre otras, son ya conceptos fundamentales en el antiguo testamento respecto a las relaciones de la alianza que Yahvé ha pactado con su pueblo. Atribuidas a Dios indican la fidelidad con que él se comporta ante dicha alianza, la fidelidad con que él renueva siempre la alianza por su bondad y por su gracia. Paralelamente también existe la justicia de las relaciones de alianza del hombre piadoso del antiguo testamento, es decir, la obediencia a la llamada y a las instrucciones de Yahvé que mantienen a su pueblo dentro de esta relación comunitaria. En los salmos y oraciones veterotestamentarios y judíos ha encontrado ciertamente expresión múltiple y variable la conciencia de que el hombre no alcanza esa voluntad de Dios y el hecho de que "nadie es justo ante Dios" (Sal 143, 2; Job 4, 17). Los textos de Qumrán, últimamente hallados, confirman ampliamente esto mismo. Por eso, el hombre piadoso confía más y más en la fidelidad de Dios. Así encontramos en el judaísmo testimonios que suenan en perfecta concordancia con el "tono paulino": "pues en esto se manifiesta tu justicia y tu bondad, Señor, en que tú te apiadas de aquellos que no tienen acopio de buenas obras" (4 Esd 8, 36). O en este otro texto de la regla de la secta de Qumrán: "si tropiezo por la maldad de mi carne mi justificación será eternamente la justicia de Dios" (1 QS XI, 12). Sin embargo, la concordancia entre tales afirmaciones y las afirmaciones paulinas no debe ocultarnos una profunda diferencia. Las afirmaciones paulinas no se separan jamás de la peculiar relación de Dios con su pueblo escogido y no significan en ningún caso una infravaloración de la ley como camino y medio de salvación. Ahí sería impensable la añadidura —característica de Pablo— con que él mismo prolonga el salmo que cita (Sal 143, 2): "nadie es justificado ante él *por las obras de la ley*" (Rom 3, 20; Gál 2, 16). Por eso, para los judíos es absurda la contraposición paulina entre fe y obras.

Por Cristo: ¡sólo por la fe! Con este mensaje Pablo ha añadido nuevos motivos a la idea de que sólo justifica Dios y de que el justo es instruido por su gracia, idea que todavía está en la línea de la tradición veterotestamentaria judía. Ha adquirido un sentido nuevo, radical y omnicomprensivo lo que viene significado por las expresiones *solo deo* (por Dios sólo) y *sola gratia* (sólo por la gracia). Al margen de la ley, la justicia de Dios para la fe se fundamenta y se ha revelado en el "sacrificio expiatorio" de Cristo (Rom 3, 21 ss.). Pablo no ha acuñado por sí mismo la idea del sacrificio expiatorio de Cristo. Esta idea proviene de la antigua teología judeocristiana, que ha visto en la muerte de Cristo una prueba de la fidelidad de Dios a la alianza y que ha relacionado la muerte de Cristo con la restauración de la alianza del Sinaí, rota culpablemente por Israel. En efecto, ya en Rom 3, 25 aparece todavía esta idea. Sin embargo, en la propia interpretación de Pablo en seguida desaparece totalmente la idea tras la universal acción salvadora de Dios que transforma el mundo en el presente, acción salvadora de la que pueden participar todos los que aceptan la fe en Jesús (Rom 3, 26). La idea de expiación no es entendida ahí como un acto de autoafirmación de Dios ni, mucho menos, como una expiación presentada por la humanidad culpable. Pablo no se hace cargo de la cuestión que se discutirá en la teología posterior, a saber: qué requisitos tiene que cumplir Dios para no dañarse a sí mismo. Por el contrario, la idea se refiere más bien a la gracia de Dios, que en Cristo ha ofrecido su justicia a todos y ha tomado sobre sí a los creyentes para librarlos de la desgracia en que habrían caído sin Cristo. Pablo no reflexiona de nuevo tras esa gracia. Sin que aparezca la palabra, expresa la idea de la *nueva* alianza, que está en radical oposición a la antigua alianza del Sinaí, limitada a Israel (cf. 2 Cor 3, 6 ss.; Gál 4, 24; Rom 11, 27).

Pablo cierra el gran apartado de Rom 3, 21 ss., en el que desarrolla su doctrina de la justificación, con un canto de victoria: "¿Dónde está, pues, el derecho de gloriarse? Eliminado queda. ¿Por qué ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe. Deducimos, pues, que sólo por la fe es justificado el hombre, independientemente de las

obras de la ley" (Rom 3, 27 s.). Un canto de victoria semejante al de 1 Cor 15, 55: "¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?". No son los hombres los que han conseguido esta victoria, sino Dios, y todos toman parte en ella, puesto que Dios no es Dios sólo de los judíos, sino también de los gentiles (Rom 3, 29).

Siempre que el apóstol habla de la *gracia* de Dios (Rom 3, 24; 5, 2. 15; 2 Cor 8, 9; Gál 1, 6; 5, 4 y otros) o también del *amor* de Dios (Rom 5, 8; 8, 35. 39; 2 Cor 5, 14; Gál 2, 20) no piensa meramente en una manera de comportarse Dios en general, sino que está pensando en la acción de Dios que se ha hecho acontecimiento en la muerte de Cristo. Este amor no encuentra a su llegada nada que sea digno de él, sino sólo la debilidad, hombres sin Dios, pecadores y enemigos (Rom 5, 6-8). Su paradoja —que para la inteligencia humana es un absurdo— muestra su talla divina. Se le pueden aplicar las hermosas palabras de G. Radbruch, profesor de filosofía del derecho:

> La gracia está íntimamente emparentada con el milagro. Así como el milagro rompe la ley natural, la gracia rompe la legalidad de derecho, y es propio de ambos un tipo de acción que repercute en una enorme e inmerecida felicidad de aquellos que son capaces de entender su lenguaje.

La gracia no pone en peligro el orden del derecho, no elimina la diferencia entre el bien y el mal, no lleva a la anarquía. Por el contrario, más bien fundamenta un nuevo orden, una nueva alianza.

Por "justificación" emplea Pablo también, en idéntico sentido, la palabra "*reconciliación*" (Rom 5, 10 s.; 2 Cor 5, 18 s.). Igual que la justificación, la reconciliación es también una acción sólo de Dios en la entrega de Jesucristo. Pablo no dice nunca que Dios *se reconcilia* por su sacrificio. "Dios reconciliaba el mundo consigo mismo" (2 Cor 5, 19). Su grito es característico: "¡Dejaos reconciliar con Dios!" (imperativo pasivo). Con ello se hace clara en seguida la significación omniabarcante de la acción salvadora de Dios en la muerte de Cristo. Es particularmente el tema de las posteriores cartas de Pablo a los colosenses y a los efesios (Col 1, 20 ss.; Ef 2, 16). La acción salvadora de Dios hace posible un estado de salvación, "una gracia en la que nosotros *permanecemos*" (Rom 5, 1 s.).

3. *La fe*

La fe no es tampoco en la teología paulina un tema en sí mismo. No se habla de ella como de un sentimiento religioso o como de una actitud piadosa. Curiosamente, Pablo, igual que el resto del nuevo testamento (excepto Heb 11, 1), no da nunca una definición de la fe. Esta toma su naturaleza a partir del objeto al que se dirige por la gracia divina. Nunca se objetiva la fe como objeto de reflexión prescindiendo de aquel a quien se cree. Fe significa siempre fe en... (Gál 2, 16; Rom 10, 14; Flp 1, 29 y otros), creer que... (1 Tes 4, 14; Rom 6, 8; con frecuencia en unión con un genitivo objetivo). En este sentido la fe es la aceptación de la acción salvadora de Dios que el evangelio proclama, aceptación llevada a cabo en una confianza obediente y una obediencia confiada (Rom 1, 5; 6, 16; 2 Cor 10, 5, entre otros). En cuanto tal es condición de la salvación, pero no en el sentido de que tenga que ser producida previamente en fuerza de una decisión humana para sólo después hacer así al hombre partícipe de la salvación. Condición no significa aquí condición previa o méritos requeridos. Malentendida de esta forma la fe se habría convertido de nuevo en una "obra", semejante a las obras de la fe que el judío se esfuerza por acumular con el fin de lograr ser reconocido y declarado justo por parte de Dios. En tal situación ya no tendría importancia que la fe fuera considerada como un estado del alma (Filón) en el más alto grado de piedad o como una especie de pieza de recambio que pudiera compensar la importancia del hombre frente a Dios y que hiciera que Dios mirara los buenos sentimientos en vez de la acción que sigue siendo culpable. Con ello la estricta oposición entre fe y obras sería ilusoria y se arriesgaría la salvación de los impíos.

Ya en el judaísmo, *Abrahán* es sencillamente *el* prototipo de los verdaderos creyentes, y no sólo como prototipo moral, sino como padre de Israel. Dios le ha escogido a él de entre todos los pueblos (Gén 12), ha sellado con él su alianza y le ha dejado en la circuncisión el signo de tal alianza, para todos sus seguidores (Gén 15; 17). Sobre él se apoya Israel en su ser de pueblo escogido. Esta tradición se ha mantenido en el antiguo cristianismo. Esto lo muestran muchos textos de los evangelios y de los Hechos

de los apóstoles. También los primitivos cristianos se consideran hijos de Abrahán y herencia de las promesas a él otorgadas. El Dios a quien confiesa la primitiva cristiandad es el "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" (Mc 12, 26 par), como Jesús en cuanto Mesías es llamado hijo de Abrahán (Mt 1, 1 s.; Gál 3, 16). En la conducta de Abrahán se hace visible tanto para los judíos como para los cristianos qué es lo que se llama fe. Los clásicos lugares del antiguo testamento que se citan son Gén 12 (obediencia de Abrahán frente a la llamada de Dios), Gén 22 (su disponibilidad ante las exigencias de Dios, incluso hasta para sacrificar a su propio hijo) y Gén 15 (su incondicional confianza hacia la promesa de una gran descendencia). Dios le ha imputado esta fe como justicia. El capítulo 11 de la carta a los hebreos lo cuenta entre la "nube de testigos", en el mismo sentido en que ya antes lo había hecho el judaísmo, en recuerdo de su obediente salida hacia lo desconocido, apoyado sólo en la palabra de Dios llegada hasta él (Heb 11, 8), y una segunda vez en recuerdo del sacrificio de Isaac (11, 17 ss.). La carta de Santiago invoca también expresamente esta misma verificación de la fe de Abrahán en la acción (Sant 2, 20 ss.) y pone en estrecha relación estos lugares de la Escritura con otros lugares clásicos tomados de Gén 15, 6, para poner de manifiesto claramente que no sólo la fe, sino la fe y las obras son las que nos hacen justos por parte de Dios.

También Pablo pone de manifiesto qué es la fe, en Abrahán, pero renuncia a aludir a Gén 12 y Gén 22, limitándose a Gén 15, 6 ("Abrahán creyó a Dios y esto le fue imputado como justicia"; Rom 4, 3; Gál 3, 6). Los amplios comentarios sobre la fe de Abrahán y la bendición de Dios por la que fue hecho "padre de muchos pueblos" (Rom 4; Gál 3, 6), son, por su forma, una especie de *midrasch,* un comentario de la Escritura según el estilo judío para exponer una verdad de fe. En cuanto al contenido, ciertamente, se diferencian radicalmente del pensamiento tradicional judío, y lo que en un primer momento da la impresión de ser una reflexión extrañamente erudita, en verdad no es sino una lucha a muerte por los fundamentos y principios judíos y cristianos de la fe. Según la convicción judía, que es también convicción de la carta de Santiago, la justificación de Abrahán por parte de Dios es la bien merecida paga por la más alta manifestación de

piedad. Pablo, sin embargo, no la considera como "paga merecida", sino como "paga de gracia" (Rom 4, 4 s.). Esta es la lección que Pablo saca de la historia de Abrahán, lección que suena directamente a blasfemia no sólo para los oídos judíos: Dios "declara justos a los impíos" (Rom 4, 5). No se puede suavizar esta expresión. Cierto que no es necesario decir que aquí no se trata de faltas morales de Abrahán ni de que Pablo quiera echarle algo en cara o rebajarle ante la veneración de los judíos. Sin embargo, figura aquí como prototipo del hombre, de todos los hombres, que, por naturaleza, no tienen acceso a Dios, sino que son pecadores y enemigos de Dios (cf. Rom 5, 6 s.). Dios ha amado a ese hombre y lo ha declarado justo en atención a su fe.

Con todo esto recibe un golpe mortal la representación de la alianza veterotestamentaria, simbolizada en la circuncisión como signo de alianza. De la colocación de Gén 17 (la entrega del signo de la circuncisión) tras Gén 15 (justificación de Abrahán en atención a su fe, no en atención a sus obras) deduce Pablo —al estilo de los doctores de la ley— que aquel signo de la alianza sólo posteriormente debía coronar y confirmar su justicia por la fe, justicia que le había sido declarada cuando todavía era un gentil (Rom 4, 11). De esta manera Abrahán ha sido constituido "padre de muchos pueblos", es decir, también de los gentiles. Dicho con otras palabras esto significa: la salvación no está ligada a la promesa dada sólo al Israel terreno, y no debe ser buscada sólo en el ámbito de la ley, sino allí donde sólo valen la gracia de Dios y la fe (Rom 4, 16; cf. Gál 3, 6-18). En este sentido es lícito "seguir las huellas" de Abrahán y tenerlo como guía (Rom 4, 12), por un camino diametralmente opuesto al que pensaban los judíos, que perseguían un fantasma.

Esta fe, en contraposición a las obras de la ley, tiene su firme fundamento en la promesa de Dios; no es simplemente una confianza general en Dios. Mirado desde la perspectiva humana la fe está como el creador ante la nada, pero se atiene a la palabra de aquel "que vivifica a los muertos y llama a ser a lo que no es" (Rom 4, 17). Así, la fe es fe en esperanza donde según las perspectivas humanas no hay nada que esperar ("esperanza contra toda esperanza", Rom 4, 18), igual que Abrahán no veía todavía nada de los "muchos pueblos" de los que debía ser padre.

La promesa de Dios es su única garantía. Eso no significa que la fe cierre los ojos a la realidad y se evada a un mundo de ilusiones: "Abrahán vio su cuerpo ya sin vigor y amortecido el seno de Sara sin desfallecer en la fe. Sin embargo no cayó en la duda o en la increencia, sino que se fortaleció en la fe y dio gloria a Dios, en la persuasión de que Dios es capaz de cumplir lo que ha prometido" (Rom 4, 19 s.). Esta fe es imputada por Dios como justicia, la fe con que Abrahán esperaba las promesas futuras, y la fe con la que los creyentes se apoyan ahora sobre el cumplimiento de tales promesas en la muerte y en la resurrección de Cristo (Rom 4, 23 s.).

Así, pasa a paso, se libra en el capítulo cuarto de la carta a los romanos una batalla con el judaísmo, por Abrahán, por el verdadero sentido del pueblo de Dios, por la "historia de la salvación", por la salvación eterna, y todo lo que el judío pretende para sí con exclusión de los gentiles, es prometido ahora a los creyentes, ya provengan de los judíos o de los gentiles.

El concepto de fe que tiene Pablo y la primitiva comunidad cristiana tiene mucho en común con el concepto de fe veterotestamentario judío. Ya en el antiguo testamento la fe significaba: confiarse a lo que es válido, firme, fidedigno, es decir, la alianza, la ley, las promesas de Dios. Aquí es donde se relaciona la palabra hebrea *häämin* (de la misma raíz que el "amén" que ha llegado a nuestro lenguaje religioso) con la familia de vocablos griegos: *pistis* = fidelidad (de hombre a hombre), *pisteuein* = tener y mostrar confianza, *pistos* = fiel, digno de confianza, o algo en lo que se puede confiar. El cristianismo y el judaísmo se encontraron con esta familia de vocablos griegos que originalmente no tenían de ninguna manera un sentido religioso. En el judaísmo y en el cristianismo tales palabras se convirtieron en seguida en conceptos religiosos centrales que designan la "fe". La fe encierra en sí misma el aguardar paciente, la esperanza infalible, y no tiene nada en común con las vagas conjeturas y esperanzas que el hombre se "hace" o con las convicciones y aspiraciones comunes hacia las que nuestro lenguaje ha degradado la palabra.

Pero, por muchos elementos que la fe cristiana ha tomado de todo eso, no se agota en ellos. La fe significa, sobre todo, la aceptación del mensaje de Cristo. La acción

salvadora de Dios en Cristo es el contenido mismo de la fe. También la fe veterotestamentaria judía se funda en las acciones de Dios ocurridas en Israel (por ejemplo, la liberación de Egipto, los milagros de Yahvé en el desierto, la expulsión de los enemigos de Israel, su entrada en la tierra prometida). Pero los hechos mismos salvadores de Dios no son ahí contenido de la fe, sino simplemente acontecimientos demostrables y enumerables de la historia del pueblo y del mundo. Muy de otra manera ocurre en la primitiva comunidad cristiana y en Pablo: aquí, el mismo acontecimiento salvador predicado en el evangelio, la muerte, resurrección y exaltación de Cristo es aceptado y asumido. Por eso, "la fe viene por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo" (Rom 10, 17). La justicia de Dios se hace justicia de la fe dentro de ese inintercambiable ordenamiento de palabra y fe. La fe en cuanto recepción y la obediencia son tomadas por Pablo no pocas veces como sinónimos; y lo mismo ocurre con sus contrarios, increencia y desobediencia (Rom 1, 8 y 16, 19; 1 Tes 1, 8 y Rom 15, 18; Rom 10, 3 y 10, 16; 2 Cor 10, 5 s.; Rom 10, 21; 11, 30 ss.; 15, 31 y otros).

Es decisivo el hecho de que aquí no hay ya ningún elemento mediador ni condicionante entre Dios y el creyente. Como ha desaparecido la ley de entre Dios y el hombre, éste queda así protegido y librado del falso camino que consiste en levantar entre él y Dios la quimera de sus propias obras y de su propia sabiduría. La fe, como la gracia, es incondicionada (Rom 3, 24; Gál 2, 21). No exige ningún requisito previo, sino que es renuncia a los propios merecimientos, y nunca constituye un motivo de gloria, es decir, de autoafirmación ante Dios.

Dentro de la entrega a Dios en la fe entra también ineludiblemente el propio abandono de sí mismo, abandono de la propia evidencia —que osada y desesperadamente echa sus raíces en lo más íntimo del hombre viejo y natural— y aceptación de otra nueva, posibilitada por la gracia de Dios (Rom 5, 3; 14, 14; 1 Cor 15, 10; Gál 2, 20; Flp 1, 19). Así la fe es el término de la antigua vida, pero es el comienzo, a la vez, de una nueva existencia en la que sólo puede permanecer fiel y salir airoso (1 Cor 16, 13; Gál 5, 1; Flp 1, 27; 4, 1; 1 Tes 3, 8) si se pone en movimiento y no se considera ya en la meta: "No es que lo haya alcanzado ya o que sea ya perfecto. Por el contrario,

yo sigo intentando alcanzarlo, ya que yo mismo he sido alcanzado por Jesucristo" (Flp 3, 12).

Tal fe alcanza la existencia concreta toda del individuo con todas sus situaciones y posibilidades particulares. En este sentido se da también un "crecer" (2 Cor 10, 15) como un debilitarse o paralizarse en la fe (Rom 14, 1; 1 Tes 3, 10) así como existe una distinta "talla" de fe (Rom 12, 3).

4. *Acontecimiento salvífico e historia salvífica*

No ha sido casualidad el que, en todo lo que hasta ahora hemos dicho, hayamos hablado del acontecimiento salvífico como si fuera algo que sólo se refiriera al individuo. En efecto, cuando se habla de la fe se hace necesario hablar del individuo, de su estado de perdición y de su salvación. La fe no es nunca asunto de una colectividad, sino de la persona singular, ante cuya conciencia Pablo quiere manifestar algo con la verdad de su mensaje (2 Cor 4, 2; 5, 11). Esto no tiene nada que ver con el subjetivismo, ni con el individualismo o existencialismo en el sentido moderno, ni limita de ninguna manera el horizonte del mensaje de Pablo, horizonte tan amplio como el mundo y su historia. Por el contrario, esta "individualización" de la fe facilita y fundamenta precisamente su universalidad.

Lamentablemente, la interpretación del mensaje de salvación del apóstol iniciada por los reformadores bajo un prisma supuestamente individualizante ha sido criticada en las últimas investigaciones en torno a Pablo. Con ello no se discute la significación central de la doctrina sobre la justicia de Dios. La crítica más bien pretende mostrar que se ha abandonado la dimensión cósmica y de futuro de la justicia de Dios predicada por Pablo y que se ha reducido —por el desconocimiento de su horizonte apocalíptico— al individuo singular. Esto se pondría de manifiesto en el hecho de que haya sido entendida sobre todo, cuando no exclusivamente como *donación* a los hombres. En realidad Pablo, al hablar de la justicia de Dios, pensaría en "el señorío de Dios sobre el mundo, que se ha revelado en Cristo de una manera escatológica"; "aquel derecho con el que Dios impone su voluntad en el mundo caído pero indisolublemente unido a él por la creación" (E. Käsemann). Sería necesario considerar la justicia de Dios como *poder*

y caracterizarla como *donación* sólo en la medida en que es participada por toda la creación y comprende a todos en su ámbito de salvación, no sólo a los gentiles ni sólo al pueblo de la alianza israelítica. Como Pablo no está mirando al individuo singular, sino a una nueva humanidad y a una nueva creación, sigue siendo apocalíptico según esta interpretación, precisamente en base a su doctrina de la justificación.

Pero con estas tesis se trastoca el equilibrio esencial. En efecto, con tales tesis se va a pique la coordinación esencial y totalmente característica entre justicia de Dios y fe, coordinación que él ha resaltado. Esta coordinación, precisamente, no tiene antecedentes en los textos veterotestamentarios y apocalípticos. Es una auténtica originalidad de Pablo. A pesar de su indiscutible dependencia de la tradición judía, Pablo entra con ello en una fuerte oposición con el pensamiento de la apocalíptica. Esta, orientada primaria y esencialmente en una dirección cósmica, se fija ante todo en el curso del mundo. El individuo es sólo una partícula mínima dentro de una cadena de perdición o de salvación. Pablo no ve al hombre desde este punto de vista, en cuanto que lo considera pecador responsable y agraciada criatura de Dios. Con ello libra también a la fe y a la teología del equivocado camino de los problemas de la teodicea, camino en el que terminó y fracasó la misma apocalíptica judía —lo cual es patente especialmente en el cuarto libro de Esdras— y que amenazó constantemente la fe.

No hay que dejarse engañar por el hecho de que, etimológicamente, la palabra "teodicea" no significa otra cosa que lo que Pablo llama "justicia de Dios". La inserción y el contenido de la cuestión y del pensamiento son totalmente distintos. En efecto, el objetivo de la teodicea consiste en fundamentar la justicia de Dios en los acontecimientos del mundo y en la historia del singular, e intenta alcanzar un puesto que nunca corresponderá al hombre. El mensaje de la justificación de Pablo, por el contrario, igual que su doctrina sobre la ley, mantiene al hombre firmemente en su realidad y proclama que Dios lo ha buscado y salvado.

Ya en la doctrina paulina sobre la ley hemos hecho notar lo opuesta que es a toda cosmovisión intelectual sobre Dios y el mundo. Hay que decir otro tanto de la

comprensión de la salvación y, sobre todo, de la doctrina de la justificación. Esta, por así decir, lanza al hombre en medio del haz de luz de la justicia de Dios revelada en el evangelio y le impide atravesar la saludable frontera de este encuentro con Dios.

Esto no quiere decir que Pablo haya "privatizado" la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios ni tampoco que haya desatendido las dimensiones del mundo y de la historia. En su doctrina de la justificación Pablo no ha abandonado de ninguna manera el tema de la comprensión de la *historia de Dios* con su pueblo —historia que llega hasta el individuo singular—; lo cual era desde hacía mucho tiempo el gran tema de la fe veterotestamentario-judía. ¿Pero cómo entiende él la "historia salvífica"? El mismo capítulo sobre Abrahán (Rom 4), del que ya hemos hablado, nos da respuesta a esta cuestión. Así como los abundantísimos lugares de la Escritura aducidos por Pablo no son casi nunca citas de un libro intemporal de oráculos y sentencias, de la misma manera la fe de Abrahán no es para él un ejemplo intemporal de conducta piadosa. Pablo lo llama en la carta a los romanos "nuestro antepasado" (Rom 4, 1), y hablando a los corintios (¡cristianos gentiles!) de los israelitas, llevados de Egipto al desierto por mandato de Dios, puede llamarlos "nuestros padres" (1 Cor 10, 1). Aquí y allá, los creyentes son integrados dentro del contexto histórico de Israel. Esta "historia salvífica", ciertamente, es historia en un sentido muy paradójico. Lo que ordinariamente se entiende por historia y lo que, ciertamente, el judío piadoso entiende por tal está determinado por una continuidad natural y terrena entre padres e hijos con una comprobable sucesión de generaciones. La historia, así entendida, marca fronteras y diferencias entre hombres y pueblos y fundamenta para el judío —incluso hasta hoy— su irreconciliable distinción frente a los no judíos. En la historia de que habla Pablo, la única continuidad que hay es Dios mismo, su promesa y la fe que confía en su palabra. Aquí se destruye cualquier otra continuidad, pues este Dios no es el garante de una historia visible, sino aquel "que resucita a los muertos y llama al ser a lo que no es" (Rom 4, 17). A pesar de todo, sin embargo, la historia en que piensa Pablo es historia verdadera. En efecto, entre Abrahán, en otro tiempo, y los creyentes de hoy se sostiene un arco tenso cuya

primera piedra es la gracia sobrevenida a Abrahán, y cuya última piedra, de nuevo, no es otra que la gracia de Dios, que debe ser participada *por todos*.

Con especial intensidad se plantea Pablo el problema de la relación entre historia e historia salvífica a través de la relación de Israel con los gentiles. De ello tratan las amplias exposiciones sobre la elección de Israel, su impenitencia y su salvación final (Rom 9-11). Estas reflexiones se han querido entender como un texto clave para la carta toda a los romanos y para la doctrina paulina de la justicia de Dios. No es casual simplemente el que no figuren al comienzo de la carta y que sólo aparezcan después de que haya sido desarrollado el mensaje de la justificación en los ocho primeros capítulos de la carta bajo las antítesis de ley y Cristo, obras y fe; así pues, sin posible recurso al peculiar destino de Israel o a un acontecimiento mundano todavía pendiente. Bien se anuncia ya la temática de lo que va a seguir en la cuestión del peculiar "privilegio" de Israel dentro de la historia de la salvación, en Rom 3, 1: "¿Cuál es, pues, el privilegio de los judíos y la utilidad de la circuncisión?", así como en esa expresión que se encuentra repetidamente: "a los judíos en primer lugar, pero también a los griegos" (Rom 1, 16 y otros lugares). Sólo los capítulos 9 - 11 tratan de una manera pormenorizada y en conexión con todo el contexto la cuestión que se ha propuesto con ello. Las afirmaciones y el curso del pensamiento muestran que aquí el apóstol intenta aplicar las ideas fundamentales de los capítulos anteriores al especial problema de Israel. Rom 9 - 11 tiene aquí la función de aclarar lo anteriormente dicho y de extraer sus consecuencias para el presente y el futuro del pueblo elegido. No se puede disimular las desequilibradas tensiones y aporías de estas reflexiones. Estas tensiones y aporías provienen de que Pablo, por una parte, habla del Israel empírico e histórico como pueblo elegido por Dios y reconoce las promesas que históricamente le han sido otorgadas (Rom 9, 4 s.; 11, 28 s.; cf. 3, 1) y, sin embargo, por otra parte, destruye totalmente la idea tradicional judía de pueblo elegido. La verdadera naturaleza del pueblo de Dios se funda no en una continuidad terrena y natural, sino sólo en la libre gracia de Dios (cf. Rom 2, 28 s.). ¿Qué se sigue de ahí para el Israel histórico? La respuesta sólo se puede dar de una manera paradójica:

desde el principio y desde siempre la naturaleza peculiar y la vocación del Israel empírico e histórico no proviene precisamente de un curso histórico de acontecimiento terreno, comprobable, incluso, por así decir, exigible o reclamable, sino que arranca de la absoluta imposibilidad de disponer sobre la palabra de Dios. Dicho con otras palabras: de la libre y soberana fuerza de la elección. Esta historia de Israel que fundamenta la elección no está sólo al principio, como Rom 9, 7 s. dice de Isaac, para después convertirse en una ley de historia terrena, sino que después *sigue siendo* la ley fundamental de vida de Israel (esto explica la libre elección de Jacob frente a Esaú de cara a la sucesión; Rom 9, 11 s.).

El pensamiento conductor de los capítulos 9 - 11 de la carta a los romanos está en la frase que dice que la palabra de Dios llegada a Israel no se ha "desmoronado" (9, 6), precisamente esa palabra de gracia libre y misericordiosa cuyo reverso es la obstinación y el rechazo (Faraón; Rom 9). De ahí se sigue que no es el "querer o el correr" del hombre lo que decide, sino la misericordia de Dios (Rom 9, 16). La idea de la *predestinación*, expresada aquí con toda crudeza, no debe ser malentendida como si Pablo pensara que el hombre no es sino una marioneta en manos de un destino ciego que dominara sobre él. Pablo precisa mucho más qué es la pura gracia, y pone al hombre en el lugar que le corresponde, lugar en el que todo querer disputar con su creador no puede ser sino osadía temeraria. La idea de la predestinación no remite tampoco a unos eternos tiempos prehistóricos de los que arrancaran las raíces del destino del hombre, sino que está estrechamente ligada a la palabra de gracia ya promulgada (Rom 9, 22). De esta palabra se puede decir: está tan "cerca" de ti que la puedes creer y confesar para la salvación y la justicia (Rom 10, 8 ss.). Dios no ha permitido que carezca de nada esta palabra. Ha hecho surgir los mensajeros de la salvación. Estos la han predicado, y la palabra ha sido oída. Pero a pesar de todos los incesantes y urgentes cuidados que Dios se ha tomado por su pueblo éste no ha acogido con fe la palabra, sino que, desobediente y refractario, ha rechazado a Dios, que día tras día tendía sus manos hacia él (Rom 10, 14-21).

¿Se ha hecho con ello Israel indigno para siempre de su elección? Pablo responde que no con toda energía (Rom

11, 29). Al contrario, para Pablo, Israel tiene ahora un valor de ejemplo —precisamente en su ceguera y en su fracaso ante el evangelio— respecto del estado de perdición de todos los hombres y de su dependencia de la misericordia de Dios. Incluso en su actual obstinación es portador de la promesa. La salvación llega también a él, aunque con un gran rodeo. Ya que este pueblo ha rechazado el evangelio, la salvación toca ahora en suerte primero a los gentiles. Es una provocadora inversión del orden tan subrayado antes por Pablo ("a los judíos en primer lugar, pero también a los gentiles"), para poner "celoso" a Israel (Rom 10, 19; 11, 11), para hacerlo volver a sus orígenes y para conducirlo a su salvación final. A esto responde el propio itinerario misionero del apóstol. El aguarda y promete claramente este final incluso para el corto tiempo que queda hasta la inminente parusía (Rom 11, 26 s.) y el próximo "vivir de entre los muertos" (Rom 11, 15). Sus ideas sobre la historia presentan aquí también claramente el sello de su espera inminente. No obstante, tiene una importancia capital el hecho de que el hilo conductor de su comprensión de la "historia salvífica" no es sino aquello mismo que domina su doctrina de la justificación.

5. *La vida en la fe*

Puede sorprender que Pablo no hable casi nunca del perdón de los pecados, aunque este juegue un papel central no sólo en la predicación de Jesús, sino también en la fe de las primeras comunidades cristianas, y a pesar de que parezca ser algo muy semejante a lo que Pablo llama justificación o reconciliación. Sólo aisladamente parafrasea con una cita de los salmos el hecho de la justificación con el del perdón (Rom 4, 7 s.) y explica la reconciliación como un no ser tenidos en cuenta los delitos (2 Cor 5, 19). Todo esto se fundamenta en el hecho de que la justificación no se refiere sólo a los pecados cometidos en el pasado, sino a la liberación del pecado como poder esclavizante.

El concepto de la justificación no comporta en cuanto tal por sí solo la plenitud de la salvación, de la "gracia en la que permanecemos", por más que explique el "estado

de salvación" de los creyentes (Rom 5, 1). Por eso, para hablar de la actual salvación en Cristo, Pablo se sirve frecuentemente de otras categorías, que no se dejan deducir sin más de la doctrina de la justificación. No son propiamente de estilo judío, sino afirmaciones sobre el "ser". A este grupo pertenecen afirmaciones sacramentales como las de Rom 6 y Gál 3, 26 s.; las palabras sobre el "revestirse" de Cristo (Gál 3, 27; Rom 13, 14), sobre el "cuerpo de Cristo" y sus miembros (1 Cor 12, 12 s.; Rom 12, 4 s.), sobre el "estar" en Cristo. Son tan frecuentes y tienen tal peso que se ha querido encontrar precisamente ahí el nudo central del mensaje y de la teología paulinas. No van en contra, ni pueden separarse, ni pueden ponerse por encima del mensaje de la justificación. Por considerable que sea la fuerza expresiva de tales representaciones y locuciones místicas y ontológicas, Pablo no las deja nunca sin añadirles el correctivo de su doctrina de la justificación. Esta doctrina sirve a Pablo para eliminar cualquier vestigio de naturalismo o de automatismo, de una forma u otra, en la comprensión de la salvación, ya porque un pensamiento de este tipo se deriva del esquema de las representaciones apocalípticas de los eones, de las especulaciones judías en torno a Adán, del sacramentalismo e iluminismo pagano-cristiano o de la inmutable fe de Israel en su elección.

Para Pablo, vivir en la fe significa vivir *en la paz con Dios* que nos ha reconciliado consigo (Rom 5, 1 s.; 2 Cor 5, 17 s.). Esto no quiere decir que el creyente no vaya a sufrir aflicciones. Al contrario, tendrá más. Pero ahora puede "gloriarse" en sus tribulaciones (Rom 5, 3). En efecto, éstas no contradicen la esperanza de la fe, sino que le corresponden y ligan al creyente con la gloria futura, con la liberación definitiva de los hijos de Dios (Rom 8, 18). Como Cristo se ha comprometido por nosotros ha desaparecido toda acusación y todo muro de enemistad entre Dios y los creyentes. Ahora afrontan el mundo y sus hostiles poderes como amados por Dios y, por tanto, como vencedores (Rom 8, 31-39). Esto significa que los creyentes ya no experimentan el mundo de una manera inmediata, sino mediante, a través del amor de Dios en Cristo (Rom 8, 37 s.). Esto se pone en evidencia precisamente por oposición a la supuesta inmediatez de la experiencia, experiencia que la incredulidad reivindica notablemente para

sí. Esta se atiene —según dice— a la realidad del mundo y de la vida, sin ilusiones, pone la palabra del amor de Dios a la luz, o más bien a la sombra de estas experiencias y constata que este "amor" de Dios está desmentido por ellas. Por el contrario, la fe comienza por hacer fondo sobre la palabra que ha recibido del amor de Dios en Cristo y experimenta así la vida y el mundo en el sentido de Rom 8, 28: "Pues sabemos que todo repercute en bien de los que aman a Dios, de los que, según su designio, han sido llamados".

Justificados y bautizados en la muerte de Cristo, los creyentes están *muertos al pecado* (Rom 6, 2). No es que el pecado no exista ya para ellos. La potencia destronada por Dios insiste todavía en tomar posesión de los creyentes y ganarlos para su servicio. Por esto precisamente es por lo que del indicativo que anuncia la liberación de su poder se sigue para los creyentes el imperativo de resistir a su usurpada fuerza de dominio (Rom 6, 12 s., *passim*). Los creyentes ya no van a la lucha contra el pecado como esclavizados y sometidos a él; han sido liberados por Dios y están religados a él en tal libertad (Rom 6, 12-23). Así, están llamados a permanecer en la libertad para la que han sido liberados (Gál 5, 1. 13).

Vivir en la fe significa al mismo tiempo *libertad frente a la ley* (Rom 7, 1 s.; Gál 3, 1 s., *passim*). Pablo defiende esta libertad frente a cualquier abuso, pero no por eso vuelve nunca a llamar de nuevo a los creyentes a ponerse bajo la ley. Esto significaría transformar el muro de la prisión en la que el hombre está encerrado en un puente para conducirle a Dios, en cuyo caso el hombre no podría edificar con las piedras de ese muro sino el pedestal de su propia grandeza presuntuosa.

La fe es operativa en el amor, según Gál 5, 6. Con ello se designa la significación global de la fe, su totalidad, que determina toda la existencia, de lo cual ya hemos hablado más arriba. En este sentido es preciso eliminar un malentendido —que ha afectado, sobre todo, a la teología católica pero también en buena medida a la protestante—, según el cual sólo la fe llegada a la perfección por el amor conduciría a la justificación. Así se destruirían en buena medida las relaciones entre fe, amor y justificación. Cuando Pablo trata de la justificación no habla nunca de fe *y* amor, sino *sólo* de la fe en cuanto recibida. El amor no

es, pues, una condición suplementaria para obtener la salvación ni tampoco propiamente un rasgo esencial de la fe; es más bien a la inversa: la fe es un elemento vital del amor, por el cual actúa. Por eso, el amor y los demás "frutos del Espíritu" (Gál 5, 22 s.) no deben ser entendidos como condiciones de la justificación; para Pablo es más bien la justificación la que es su condición y su raíz. Respecto a Gál 5, 6, Lutero ha dicho justamente en su comentario a la carta que "las obras se llevan a cabo en la fe por el amor, pero que el hombre no es justificado por el amor". Por eso no es preciso esforzarnos por hacer concordar a Pablo con Santiago, que hace de la fe *y* de las obras condiciones de la justificación (Sant 2, 14 s.). En efecto, en Santiago, sin detrimento de su justa polémica contra la fe "muerta", desaparece la idea capital de Pablo, a saber, que el creyente está llamado y liberado para una vida nueva, por la gracia de Dios en Cristo.

Finalmente, la vida nueva en la fe comprende según Pablo la *liberación de la muerte,* aunque los creyentes sean entregados día tras día a la muerte (Rom 8, 26; cf. 2 Cor 4, 10). Pero ha sido destruido su poder esclavizante (1 Cor 15, 55 s.).

En todo esto hemos hablado respecto a la fe. Pero la fe vive únicamente de lo que Dios ha hecho en Cristo y de lo que es presente en el reino de Cristo. Sólo por él la fe es lo que es.

Pablo resume el vivir en virtud de la justicia de Dios en la tríada de la fe, de la esperanza y del amor (1 Cor 13, 13; 1 Tes 1, 3; 5, 8; Gál 5, 5 s.; Rom 5, 1-5; cf. también Col 1, 4 s.; 1 Pe 1, 21 s.; Heb 10, 22-24). Designa una vida en la que "todo se ha hecho nuevo". En esta fórmula, probablemente no original de Pablo, es característica la triple dimensión del tiempo: el pasado, del cual provenimos, ya no es nuestra culpabilidad, sino la acción de Dios que ha entregado a su Hijo por nosotros. Ahí es donde se funda la fe. El presente ya no es la cautividad bajo la ley que nos ata a aquel pasado y anuncia el futuro juicio de la ira de Dios, sino la conciencia de que Dios está a favor nuestro y de que Cristo está sentado a la derecha de Dios. Y respecto al futuro significa: "Ni la altura ni la profundidad ni otra creatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús señor nuestro" (Rom 8, 38 s.).

6. *En Cristo*

La expresión "en Cristo" que encontramos tan frecuentemente en Pablo, forma parte de las afirmaciones referentes al "ser" de las que ya hemos hablado en el párrafo precedente y que circunscriben la nueva existencia de los creyentes. Su aparición en contextos tan diversos indica ya que su sentido varía. A menudo expresa simplemente lo que designan nuestras locuciones "cristiano", "en cuanto cristiano", etc., nociones para las que la lengua del cristianismo primitivo y de Pablo —casi diríamos que por suerte— no tiene todavía ningún vocablo. Así, con esta expresión se designa una manera de hablar, de pensar, de obrar, de sufrir y de comportarse unos con otros, que corresponde al hecho de ser cristiano. Con ello se expresa no pocas veces la cualidad de miembro de la iglesia. Ya se entiende que no nos es lícito hacer violencia a expresiones de este tipo para sacar de ellas un sentido profundamente teológico, o incluso "místico".

Pero, frecuentemente, esta expresión comprende en sí misma lo que ha ocurrido a los creyentes en Cristo, y lo que fundamenta la salvación. En Cristo —por él Dios ha testimoniado su amor (Rom 8, 39); en él— por él los creyentes han sido llamados, justificados, reconciliados, liberados, salvados (Flp 3, 14; 1 Cor 1, 2; 6, 11; 2 Cor 5, 21; Gál 2, 4). En él, basándose sobre el acontecimiento salvífico, Pablo se gloría de su trabajo misionero (Rom 15, 17; 1 Cor 15, 31) y sabe que no es en vano el trabajo de los creyentes (1 Cor 15, 58).

Así, la expresión "en Cristo" puede revestir el sentido pleno de la realidad nueva, fundamental y global en la que los creyentes rescatados de la esfera del poder de la corrupción, son ahora situados. A este grupo pertenecen afirmaciones que expresan que están "revestidos" en Cristo (Gál 3, 27 s.) y que por el bautismo se han hecho miembros de su cuerpo (Rom 12, 15; 1 Cor 12, 13. 27). Pero, por el contrario, Pablo puede también hablar de la "habitación" de Cristo o de su Espíritu en los creyentes (Rom 8, 9 s.) y decir: "no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí" (Gál 2, 20 a). Esto no tiene lugar por medio de la elevación a una esfera celeste, sino que se aplica precisamente a la existencia terrena del creyente: "lo que

yo vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me ha amado y se ha entregado por mí" (Gál 2, 20 b).

Estas y otras expresiones tienen poco en común con la mística, aunque se alimentan de su lenguaje. La naturaleza misma del misticismo hace que desaparezcan las fronteras entre Dios y el hombre, que los dos se hagan una sola cosa. Sin embargo, se mantiene aquí la diferencia que separa a ambos. Cristo sigue siendo el Señor, el creyente es su propiedad (Rom 8, 7; 14, 7 s. *passim*), y la unión liberadora con él se lleva a cabo mediante una vida vivida a su servicio (Rom 6, 15 ss.).

Rom 8, sobre todo, es un ejemplo elocuente de la relación estrecha que existe entre las declaraciones pretendidamente "místicas" y las declaraciones "jurídicas" de la doctrina de la justificación; este texto es la gran antítesis del que lo precede (el hombre carnal bajo el pecado, bajo la ley y bajo la muerte). Se observa cómo aquí la "ley" del Espíritu liberador, vivificante es contrapuesta a la ley esclavizante de la muerte, de la cual declara Pablo que ya no hay ninguna "condenación" más: palabra clave en la que converge todo lo que precede para los que están "en Cristo Jesús" (el motete de J. S. Bach titulado *Jesu meine Freude* —Jesús, mi alegría— expresa esto de una manera incomparable). En cuanto al resto de su contenido, las perícopas importantes están estrechamente relacionadas entre sí de manera antitética, y esto en el sentido de la justificación del pecador. Pablo no puede hablar del Espíritu más que circunscribiendo la misión, el camino y la obra de Cristo; sacrificándose éste a causa del estado de perdición del hombre, Dios ha llevado a cabo aquello de lo que la ley es incapaz por el pecado: destrozando el bastión de nuestro yo, él hace irrupción, liberador, en nuestro corazón (Rom 8, 3 ss.). Con ello Dios ha puesto en marcha un movimiento nuevo y poderoso que consiste en "caminar según el espíritu" (Rom 8, 9 s.).

Nos podría sorprender que al comienzo de Rom 8 no figure ningún imperativo, aunque el apóstol hable con insistencia del gran movimiento que se opone a las intenciones y aspiraciones de la "carne", y de la renovación en el Espíritu, así como que se designe aquí ya claramente lo que significa "ética" en el sentido paulino. Visto el endurecimiento del hombre, los impulsos de la "carne", ya sea dentro de sus posibilidades más excitadas o las más

elevadas, no podrán ser jamás otra cosa que un campo de batalla ("enemistad") constante contra Dios (Rom 8, 7). Dios constituye una molestia y un peligro para la vida que el hombre querría asegurarse para sí mismo. Este es su verdadero "ateísmo": no tanto la negación teórica de la existencia de Dios cuanto la contestación de su derecho de ser Dios. Ahora bien, Cristo, habiendo entrado en nuestro ámbito mortal, nos ha llevado al ámbito de vida de Dios. Así, su Espíritu se encamina hacia la "vida y la paz" (Rom 8, 6).

15

EL PRESENTE DE LA SALVACION

1. *La palabra*

El mensaje y la confesión no tienen como contenido los acontecimientos de un pasado que se habrían hundido con el tiempo en un ayer irrevocable. No recuerdan ya las grandes etapas de la historia de la humanidad. La historia de Cristo es ciertamente una, y determina como acontecimiento de salvación el presente y el futuro. "Sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos ya no muere más; la muerte no tiene ya dominio sobre él. Ha muerto *de una vez para siempre* al pecado; ahora vive para Dios" (Rom 6, 9 s.; cf. 14, 9). El evangelio representa el acontecimiento salvífico en el verdadero sentido de la palabra y va a la par con él; no se contenta con anunciarlo. Por este anuncio resplandece la luz de un nuevo día de la creación en el corazón de los creyentes (2 Cor 4, 6). Por esto es por lo que el apóstol puede decir a propósito de la obra de reconciliación llevada a cabo por Dios en Cristo a lo ancho del mundo, que Dios ha inaugurado el "ministerio, la palabra de la reconciliación" (2 Cor 5, 18 s.). La proclamación no es ya la vaga promesa de un entonces futuro, ni la reminiscencia de un antaño pasado. En ella, el "hoy" y el "ahora" que están en el origen de un eón nuevo se hacen acontecimiento. Pablo cita e interpreta las palabras del segundo Isaías (Is 49, 8): "te he escuchado en el tiempo favorable y te he socorrido en el día de la salvación. Mira, ahora es el tiempo favorable; mira, ahora es el tiempo de la salvación" (2 Cor 6, 2). A propósito de la justicia por la fe dice, en una audaz interpretación de las palabras veterotestamentarias de Dt 30, 12 s. sobre la ley, que él ahora refiere al evangelio: no tienes nece-

sidad de buscar en las alturas del cielo o en los abismos de la tierra, es decir, no tienes necesidad de llevar a cabo lo que ha sido realizado ya hace tiempo en Cristo ("la palabra está cerca de tí, en tu boca y en tu corazón. Esa es la palabra de la fe que nosotros predicamos"; Rom 10, 6-8).

Erraríamos el camino buscando, por medio de reflexiones y teorías generales sobre la palabra y el lenguaje en sí mismo, o por medio de analogías con la historia de las religiones, la cual conoce en efecto el fenómeno de la palabra investida de un cierto poder, una explicación suficiente para las sorprendentes afirmaciones de Pablo. Estas tienen su fundamento sólo en el hecho de que Cristo está cerca, que ha resucitado de entre los muertos y que es el "Señor rico para todos los que le invocan", presente, exaltado (Rom 10, 12). La palabra es su palabra (Rom 10, 17). Ya que su muerte y su resurrección han sido realizadas "en favor nuestro" y que su reino vale para todos, Pablo puede y debe hablar así de la proclamación.

Pero, ¿de qué palabra habla el apóstol de esta manera? En la primera carta a los corintios, Pablo resume su contenido en una expresión abrupta y exclusiva; se trata de la palabra "de la cruz" (1 Cor 1, 18).

Sin ninguna duda, Pablo entiende por ello la muerte histórica de Cristo, que éste ha sufrido en la humillación más profunda, como un criminal, en la vergüenza (Flp 2, 8; 2 Cor 13, 4), y no un símbolo intemporal y paradójico. Ningún hombre de la antigüedad hubiera tenido la idea de exaltar precisamente la cruz, haciendo un símbolo religioso del método de ejecución más ignominioso que las autoridades romanas aplicaban sólo a los esclavos y a los rebeldes. Pablo está lejos de la opinión —cuyas repercusiones últimas llegan hasta nuestra misma época— según la cual se habría cometido un espantoso error judicial y, como se ha pensado todavía en los tiempos modernos, un nuevo proceso podría, si no anular el juicio, al menos conducir a la rehabilitación del que fue ejecutado. ¿Cómo se podría deducir, desde entonces, una significación única y redentora de la cruz? La historia de la humanidad ha conocido muchos errores judiciales y la muerte sobre la cruz no es de ninguna manera única en la antigüedad; miles de hombres murieron de esta manera en la guerra judío-romana del primer siglo.

El apóstol no tiene que representar ya una tragedia provocada por el fracaso del amor de Dios, que se ha vuelto —en su hijo— hacia el mundo y que ha sido rechazado por el odio y la ceguera de éste. Según Pablo, el amor de Dios, lejos de fracasar en la muerte de Cristo, se ha revelado potentemente en ella. Una tragedia del amor de Dios no podría despertar sino nuestro espanto y nuestra piedad. Para el apóstol, se trata de eliminar igualmente el tema de la piedad hacia el crucificado mismo; un tema que ha animado la mística medieval y postmedieval de la pasión, la cual se sumergía ardientemente en los sufrimientos de Cristo. Incluso la expresión que encontramos en la carta dirigida a los gálatas, seducidos por los falsos maestros, a saber: que el apóstol ha "descrito a Jesús crucificado ante sus ojos" (Gál 3, 1), sería así mal comprendida, pues esta afirmación no piensa en la "imagen" del moribundo sufriente (la traducción de Lutero: "pintado ante sus ojos" induce aquí a error), sino que se inspira en la imagen de una proclamación pública, es decir, de un decreto hecho público válidamente.

Estableciendo la rígida antítesis de la "palabra de la cruz" y de la "sabiduría del mundo" (1 Cor 1, 18 - 3, 20), Pablo expresa en la primera carta a los corintios lo que en realidad determina su pensamiento. Según él, esta "sabiduría del mundo" no es de ninguna manera una sabiduría replegada sobre ella misma y que excluya la cuestión de Dios; por el contrario, se trata precisamente de una sabiduría relacionada con Dios. Entre los judíos se manifiesta en el hecho de que exigen de Dios pruebas de su poder ("signos"), mientras que los griegos, antes que esperar una u otra información sobre Dios, esperan más bien una sabiduría trascendente. Un mensaje que no da ni lo uno ni lo otro y que no puede justificarse según estos criterios, es un "escándalo" para los judíos y una "locura" para los griegos (1 Cor 1, 22).

Ya en la antigüedad no faltaron los sarcasmos sobre el evangelio paulino. En el curso de los primeros siglos, los adversarios del cristianismo, como Celso y Porfidio, le reprochan a causa de este evangelio el no ser razonable, el ser inculto, incluso idiota; y Goethe rechaza las palabras paulinas de 1 Cor 3, 19, con esta anotación: "no valdría la pena llegar a los setenta años si toda la sabiduría del mundo fuese locura ante Dios" (*Máximas y reflexiones*, 2).

Ciertamente que la agudeza y la exactitud de la argumentación de Pablo en el amplio contexto de 1 Cor 1-4 prueban aquí que Pablo no se ata ahora más que antes a la razón en cuanto tal y que sus afirmaciones sobre el acontecimiento salvífico no están motivadas por un secreto gusto por el absurdo. No exige una fe ciega ni habla de sacrificar la razón o el pensamiento en general. Por el contrario, la palabra de la cruz dice que, por medio de este "loco" mensaje, Dios ha transformado en locura la sabiduría del mundo. Esta se caracteriza por querer medir a Dios con sus propias medidas. Así se muestra a sí misma como la tentativa del hombre por afirmarse a sí mismo ante Dios. El juicio que la incredulidad pronuncia sobre Dios es simultáneamente el juicio que Dios pronuncia sobre ella. Pero por la palabra de la cruz, la redención es atribuida a los creyentes que están dispuestos a vivir de la sola gracia de Dios. En este sentido, extremadamente paradójico, Cristo es la fuerza de la sabiduría de Dios. Porque "la 'locura' de Dios es más sabia que (la sabiduría de) los hombres, y la 'debilidad' de Dios más fuerte que (la fuerza de) los hombres" (1 Cor 1, 25).

La perspectiva particular desde la que Pablo habla en la primera carta a los corintios no debe inducirnos a suavizar la crudeza de la expresión "la palabra de la cruz", o a comprenderla como una fórmula condicionada por la situación, exagerada e incompleta, a la que "naturalmente" debieran ser añadidos otros "acontecimientos de salvación", tales como la resurrección y el reino de Cristo, de los que las cartas paulinas nos hablan tan prolijamente. Ya se comprende que Pablo no ha olvidado aquí la resurrección o el reino. Están comprendidos en la "palabra de la cruz" pero no a manera de un segundo o tercer elemento que tuviera que añadirse; más bien son interpretados en esta locución sucinta que se tiene por unilateral. Así, el apóstol dice: por la resurrección y la exaltación de Cristo no se anula su muerte, sino que por el contrario es resaltada y puesta en vigor como acontecimiento de salvación que juzga y salva; la muerte de Cristo viene a ser ahora contenido de la predicación (Conzelmann). Los iluminados de Corinto han sucumbido a otra teología de la resurrección y se creen ya, como portadores del Espíritu de Cristo, transportados a un nuevo eón de vida más allá del tiempo y de la muerte. A esto hay que aplicar las palabras for-

zadamente irónicas de 1 Cor 4, 8: "ya estáis satisfechos, ya os habéis enriquecido. ¿Habéis logrado el reino sin nosotros? Ojalá que lo hubiérais logrado para que también nosotros reináramos con vosotros". Pero Dios, a los apóstoles, los "ha expuesto como los últimos de entre los hombres", y los "ha puesto como espectáculos ante el mundo, ante los ángeles y ante los hombres".

> Nosotros estamos locos a causa de Cristo. Vosotros sois sabios en Cristo. Nosotros somos débiles. Vosotros fuertes. Vosotros honrados, nosotros despreciados. Hasta ahora sufrimos hambre y sed, estamos desnudos, golpeados; vamos errantes de acá para allá; nos cansamos de trabajar con nuestras propias manos. Injuriados, bendecimos; perseguidos, toleramos; calumniados, hablamos bien. Hemos venido a ser hasta ahora como el desecho del mundo, como estropajo de todos (1 Cor 4, 9-13).

Para Pablo ser apóstol significa estar marcado, estigmatizado por la "palabra de la cruz" (Gál 6, 17) y *no* haber sido rescatado todavía de las fatigas del día y de la muerte.

Pero los corintios, a su vez, tienen ante sus ojos —por su propia vocación y su propia existencia de cristianos— la prueba de lo que dice la palabra de la cruz. La estructura social de su comunidad documenta claramente el no de Dios para con toda sabiduría, poder o posición mundana, pero a la vez la gracia de Dios, que elige libremente, y su fuerza regeneradora y redentora. Sólo en él pueden gloriarse los corintios (1 Cor 1, 26-31).

Lo que aquí se dice sobre el poder crítico, destructor y aniquilador del mensaje de la cruz (téngase en cuenta la acumulación de negaciones ya en 1 Cor 1, 26-31, pero también en el contexto que sigue) apunta en realidad, a pesar de todo, a la proclamación de la potencia del creador y del salvador. El mensaje de la fe, por eso, reformula en forma nueva solamente la palabra de la creación (1 Cor 1, 28; cf. Rom 4, 17; 2 Cor 4, 6). Así, explica claramente el sentido de las expresiones "ontológicas" que usa Pablo, de las que ya hemos hablado. Estas muestran que "ser", verdaderamente, no puede ser otra cosa que un ser-debido al creador, como dice Pablo de sí mismo: "no yo, sino la gracia de Dios que está en mí" (1 Cor 15, 10). Y la consigna que ha recibido de Dios le invita a vivir sólo de esta gracia, en la debilidad de su cuerpo enfermo: "mi gracia te basta, porque mi fuerza se realiza en tu debilidad" (2

Cor 12, 9). Así, el apóstol corta de golpe la gloria de los iluminados de Corinto y les pregunta: "¿qué tienes tú que no lo hayas recibido?" (1 Cor 4, 7), igual que en la carta a los romanos dirigida a los cristianos gentiles que querían triunfar sobre el fracasado Israel: "mira, pues, la bondad de Dios y su severidad: su severidad hacia los que han caído y su bondad hacia tí, si todavía permaneces y su bondad; si no, tú también serás destruido" (Rom 11, 22). Gloriarse del Señor significa rechazar el propio elogio.

La *libertad* es la que hace posible renunciar a cualquier otra gloria, incluso a la que procede de los poderes humanos en los que se confía en Corinto. Así suena, en un contexto íntimamente relacionado con la palabra de la cruz, el gran himno paulino a la libertad cristiana: "todo es vuestro: Apolo o Cefas, el mundo, la vida o la muerte, lo presente y lo futuro. Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios" (1 Cor 3, 21 s.).

Esta última declaración ("vosotros sois de Cristo"), ¿pone un límite a la libertad de los creyentes? El apóstol podría haberlo entendido así. Pero aquí, por el contrario, se fundamenta precisamente su libertad que con su fuerza abarca todas las cosas.

En medio de las significativas reflexiones de la primera carta a los corintios sobre la cruz y la sabiduría encontramos una perícopa que ofrece considerables dificultades, hasta hoy para ser interpretada (1 Cor 2, 6-16). Entre otras, la razón de esto está en el estilo, que aquí, probablemente, se inspira en el estilo de proclamación adoptado por los corintios adversarios de Pablo, adeptos de la gnosis; el apóstol vuelve a tomar, en efecto, ciertas ideas ya existentes; sin embargo, no lo hace sin reformular tanto su forma como su contenido, dándoles un sentido nuevo. Es extraño el hecho de que ahora, después de que ha insistido antes tanto sobre Cristo crucificado como único contenido de su mensaje y como criterio único de su conducta (1 Cor 2, 1-5), hable de una "sabiduría para los perfectos", sabiduría que él podría anunciar si los corintios no fueran, como lo muestran sus disensiones, demasiado humanos y de ninguna manera "perfectos". Efectivamente, Pablo corta rápidamente este tipo de discurso sobre la sabiduría puesto que aquellos a los que se dirige todavía son como niños que necesitan ser alimentados con leche, pero que no soportan ningún alimento sólido (1 Cor 3, 1-3). "Perfecto": así es

como los pneumáticos de Corinto se califican orgullosamente a sí mismos; este término designa en su sentido y conforme a una manera de pensar y de hablar a la que están acostumbradas tanto la gnosis como la iglesia primitiva, a personas que, poseyendo el espíritu de forma extraordinaria, han superado el estado de la simple fe y han llegado a un conocimiento más profundo de la revelación divina. Después de todo lo que ha dicho, ¿existe para Pablo a pesar de todo una superación de la fe? ¿una sabiduría a la que la palabra de la cruz no basta y un "espíritu" reservado a seres excepcionales que penetran, sondean y disciernen las "profundidades de Dios"? ¿es infiel con ello el apóstol a sus más arraigadas ideas? Es verdad que estas cuestiones se imponen con insistencia; sin embargo, es claro que proponiéndonos tales cuestiones comprenderíamos mal al apóstol. Lo que él dice no sobrepasa el límite de su mensaje de la cruz. Ciertamente, él toma aquí ciertos pensamientos y conceptos de la teología sapiencial del judaísmo tardío que el pensamiento cristiano primitivo y los "teólogos" de Corinto han acumulado, y que los gnósticos han desarrollado hasta construir con ellos el gran mito de la redención. No es casualidad que el apóstol mismo cite en este contexto una palabra apócrifa especialmente querida en la gnosis, cuyo origen no se puede indicar con seguridad (¿Apocalipsis de Elías?): "son cosas que el ojo no ha visto, que el oído no ha escuchado, y que no han llegado al corazón del hombre, sino que Dios las ha preparado para aquellos que le aman" (1 Cor 2, 9). Que esta "misteriosa" sabiduría de Dios esté escondida a los poderes de este mundo que van a ser aniquilados, se muestra por el hecho de su irreflexión, han crucificado "al Señor de la gloria" (1 Cor 2, 7 s.). A nosotros, por el contrario, que lo amamos, Dios nos ha revelado por el Espíritu sus arcanos designios (1 Cor 2, 9 s.). Para el apóstol, "nosotros" no designa sólo a los "pneumáticos", a diferencia de los simples creyentes. Y las "profundidades de Dios" no son sólo sus decretos eternos, insondables que sólo se han revelado a los hombres perfectos; las profundidades de Dios son más bien las *gracias* que todos los creyentes han *recibido de Dios* (1 Cor 2, 12). Así, Pablo supera la oposición que la teología de Corinto subraya de forma dudosa y en la que basa su orgullo, entre los cristianos maduros y los cristianos infantiles de la comunidad;

él radicaliza esta oposición a fin de convertirla en una contraposición absoluta. Potencias del mundo - nosotros; espíritu del mundo - Espíritu de Dios; sabiduría humana - sabiduría de Dios concedida a todos nosotros que, creyentes, poseemos el Espíritu de Cristo (crucificado) (1 Cor 2, 16). Esta perícopa en la que a primera vista Pablo parece ser infiel a sí mismo por acomodarse a los "gnósticos" de Corinto, muestra precisamente que él no conoce otros misterios fuera del evangelio que fueran más elevados o más profundos que los misterios contenidos en la "palabra de la cruz" misma. Sus desarrollos didácticos que van aparentemente más lejos, nos remiten así a los orígenes, y no sólo no son polémicos, sino que constituyen un desarrollo altamente positivo del mensaje mismo de la cruz.

2. *Servicio y sufrimiento del apóstol*

El tema de la función apostólica ocupa un lugar sorprendentemente amplio dentro de la historia y de las cartas paulinas. Esto vale, sobre todo, en lo que se refiere a las cartas dirigidas a aquellas comunidades en que los enemigos del apóstol intentaban minar su autoridad y dificultar su misión (gálatas, filipenses y 1 y 2 corintios). Sobre todo, la correspondencia recogida en la que se llama segunda carta a los corintios, correspondencia que abarca varios meses, está dominada enteramente por este único tema (cf. *infra*, apéndice 2). Así se impone la sospecha de que son los enemigos del apóstol los que han propuesto esta cuestión, para vengarse de él. La preponderancia de este tema no guarda relación con la situación real. Independientemente de todas las controversias, la cuestión tiene para Pablo una importancia máxima. Expresiones como "apóstol llamado por la voluntad de Dios", "servidor de Jesucristo", etc., con las que él se designa a sí mismo, figuran de una manera estereotipada en las salutaciones de sus cartas. Otro tanto ocurre con detalladas exposiciones a propósito de su ministerio y conducta apostólicos, a lo largo y ancho de toda su correspondencia. Están en estrecha relación con la proclamación del evangelio. Ya la sorprendentemente larga acción de gracias de la más antigua de las cartas paulinas, la dirigida a los tesaloni-

censes, recuerda a la comunidad sus orígenes, cuando el apóstol, expulsado de Filipos, llega a ellos como extranjero y, ganándose la vida como podía, trabajando día y noche, los condujo por el mensaje de salvación a abandonar el culto a los dioses paganos, "para servir al Dios vivo y verdadero y esperar de los cielos a su Hijo único que ha resucitado de entre los muertos, Jesús, el que nos libra de la cólera que ha de venir" (1 Tes 1, 9 s.). El hecho de que ellos han recibido esta palabra, predicada en medio de circunstancias totalmente sencillas y cotidianas, "no como palabra humana, sino como palabra de Dios que es verdaderamente y que obra con eficacia en vosotros, que creéis", este hecho constituye el fundamento y el contenido de la acción de gracias de Pablo (1 Tes 2, 13).

La significación de su misión tiene su fundamento en el evangelio que se le ha confiado (Rom 1, 1-17). Cristo mismo habla por la boca de su mensajero y está presente en la predicación (2 Cor 5, 20). Ya que Pablo, como dice Gál 1, 15 s., con palabras propias de un profeta (cf. Jer 1, 5; Is 49, 1), ha sido puesto aparte por Dios "desde el seno de su madre", ya que ha recibido la "gracia del apostolado" para "todas las naciones" (Rom 1, 5), su función es parte integrante de su mensaje.

El capítulo décimo de la carta a los romanos, ya citado, expresa esta relación indisoluble —inspirándose todavía aquí en palabras del antiguo testamento— mediante una cadena de proposiciones que se engarzan la una en la otra como eslabones:

> Pues cualquiera que invoque el nombre del Señor se salvará. Pero ¿cómo invocarán a aquél en quien no creen? ¿y cómo creerán en aquél del que no han oído hablar? ¿y cómo oirán hablar si nadie les predica? ¿y cómo deben predicarles (los mensajeros) si nadie es enviado? Así está escrito: ¡Qué hermosos son los pies de aquellos que traen la buena noticia! (Rom 10, 13 s.).

En su contexto original, la palabra del Deuteroisaías (Is 52, 7) citada describe la situación de los pocos que han permanecido en Jerusalén, en el tiempo del exilio, en su ciudad desierta, que esperan ardientemente la vuelta de los exiliados desde Babilonia. Han sido colocados centinelas sobre las alturas de los alrededores para ver desde lejos a los emisarios de los que vuelven; los primeros mensaje-

ros aparecen en la lejanía en lo alto de la montaña. Entonces, los que aguardan estallan en un grito de alegría. Este grito se propaga de boca en boca. El júbilo atraviesa la ciudad abandonada y esta noticia gozosa inaugura para Jerusalén la hora de la salvación.

Pablo ve al mundo entero en esta situación; la palabra liberadora de Cristo debe resonar hasta en sus más alejadas fronteras (Rom 10, 18 con las palabras de Sal 19, 5). En este encadenamiento —la palabra de Cristo, el mensaje, la escucha, la fe, la confesión— la misión y el servicio de los mensajeros y su propia función como apóstol forman un todo inseparable.

Cuando Pablo habla de la misión no expresa de ninguna manera una conciencia de sí mismo subjetiva, exagerada o configurada por las invectivas de que es objeto, ni el deseo confesado u oculto de justificarse a sí mismo recordando que él ha perseguido ya hace tiempo a la comunidad y que él se sabe llamado como apóstol de una manera extraordinaria, "como un abortivo" (1 Cor 15, 8), más tarde y de otra manera que los demás apóstoles. Si Pablo no calla nada de esto y se califica a sí mismo como el "último de los apóstoles", no por eso sus poderes son menores. El Señor resucitado se le ha aparecido como a todos los que han sido llamados antes que él (1 Cor 9, 1; 15, 16 s.), y sus comunidades son la garantía que certifica su apostolado (1 Cor 9, 2. 15; 2 Cor 9, 3 *passim*). El los ha engendrado, como un padre, a través del evangelio (1 Cor 4, 15); los ha rodeado de toda clase de ternuras como una madre (1 Tes 2, 7) y sufre por ellos dolores de parto "hasta que Cristo se haya formado en vosotros" (Gál 4, 19). Ningún otro está tan íntimamente unido a ellos como él (1 Cor 4, 14 s.).

¿Cómo concibe Pablo y cómo defiende su apostolado? Lejos de él el interés por la función del apostolado en cuanto institución y por las características formales que dan pie a una cierta autoridad, interés que aparece en la antigua iglesia y que más tarde se intensifica. Recordamos cuánto insiste él, en la carta a los gálatas, sobre su independencia y autonomía frente a los primeros apóstoles de Jerusalén y el poco caso que hace a las circunstancias en que han llegado a ser apóstoles, la poca atención que presta a sus personas y a la posición determinada por su cualidad de discípulos del Jesús terrestre y a su pertenencia

al grupo de los doce (Gál 2, 6). Pero tiene a bien insistir sobre su propia vocación en cuanto acto soberano de Dios; si su vocación tiene para él una importancia decisiva no en razón de las excepcionales circunstancias de su visión de Cristo, sino a causa del evangelio que se le ha confiado, que libera de la ley y está destinado a todos los gentiles. Con relación a este evangelio uno y único quiere ser juzgado Pablo, como cualquier otro testigo, aunque fuera incluso un ángel del cielo (Gál 1, 8; cf. también 1 Cor 4, 1).

La carta a los filipenses nos ha mostrado que el apóstol, preso, no considera que el evangelio esté en peligro por el hecho de que él esté con las manos atadas; el evangelio sigue sus propios caminos (Flp 1, 12-18). Este rasgo está expresado de una forma particularmente bella en numerosos pasajes de sus cartas en los que él recomienda a las comunidades a sus colaboradores íntimos y otros amigos fieles; preocupado Pablo porque se les reconozca y respete en la comunidad, desaparece él de la vista de los demás. El testimonio que da Pablo de Timoteo, originario de Filipos, cuando lo envía, no es más que un ejemplo entre otros muchos posibles: "porque no conozco a nadie que comparta mis sentimientos como él, para interesarse sinceramente en vuestras cosas; todos (los demás) persiguen sus propios intereses, no los de Jesucristo. Vosotros conocéis su probada fidelidad y que me sirvió en el evangelio como un hijo sirve a su padre" (Flp 2, 20 s.; se observa cómo cambia la frase y no habla, como cabría esperar a primera vista, de Timoteo el apóstol, sino del servicio común). Sus ayudantes son sus colaboradores en la misma obra. Con frecuencia son nombrados nominalmente en el comienzo o en el final de las cartas. Por lo demás, el apóstol insiste repetidas veces sobre lo que él mismo y otros deben a tal o cual miembro de la comunidad (por ejemplo, Rom 16, 2. 4) y asegura que no sólo es él el que trae el consuelo, sino que trae también el consuelo y la intercesión de parte de la comunidad (Rom 1, 11 s.; 15, 30 s.; 2 Cor 1, 7. 11; Flp 1, 19). Su relación es recíproca y sus dones mutuos (Flp 4, 15).

El evangelio no se funda sobre él. Incluso si escribe en 1 Cor 3, 10 que él ha puesto el fundamento en la edificación de la comunidad —otra vez se corrige para decir que el fundamento que ha sido puesto por Dios mismo *es* Cristo— reconoce que otros han edificado encima.

Sería, pues, un contrasentido sobrevalorar su propia autoridad o la de cualquier otro. "No es nada ni el que planta ni el que riega; sólo cuenta Dios, que es el que hace crecer" (1 Cor 3, 7). "*Juntos* somos colaboradores de Dios" (¡el acento hay que ponerlo sobre este "juntos", y no —tal como se interpreta incorrectamente la traducción de Lutero "somos los colaboradores de Dios"— sobre la colaboración de Dios con los apóstoles o con otros testigos!); "vosotros sois el campo de Dios, sois su edificación" (1 Cor 3, 9). Igualmente protegen contra una falsa valoración de su autoridad frases como esta: "no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesús como Señor y nosotros como siervos vuestros por amor a Jesús" (2 Cor 4, 5), o esta otra: "no somos dueños de vuestra fe, sino que ayudamos a vuestra alegría".

De cara a estas y otras muchas afirmaciones análogas sorprende la pasión y la vehemencia con que Pablo, en pasajes especialmente intensos, incluso frecuentemente en pasajes irritados de sus cartas —sobre todo en las cartas a los gálatas y a los corintios— lucha con sus adversarios y sus comunidades para que le reconozcan su autoridad; respondiendo a los reproches que le han hecho, intenta apasionadamente recuperar a las comunidades que casi han sido ganadas por la agitación enemiga. Aquí no hay rastro de una superioridad impasible. En vez de esta superioridad impasible Pablo pone en juego todos los demás registros: dolor que llega hasta las lágrimas, la ira y la indignación, las quejas y las acusaciones, la ironía amarga, los juicios destructores sobre los agitadores y los apóstatas, la propia defensa, incluso la recomendación de sí mismo, aunque estas últimas están expresadas de una manera paradójica y contra la propia voluntad, pero también encontramos explosiones emocionales de su corazón con las que busca reconquistar a los que están amenazados o han sido seducidos.

¿Dónde radica el fundamento de estas afirmaciones tan diferentes de las demás? Quien no vea en ellas más que exteriorizaciones exageradas de una situación espiritual particularmente tenebrosa o de una excitación o malestar desproporcionados, sin duda que las entiende mal. Lo importante en este momento estriba en discernir y llegar a detectar las motivaciones objetivas que mueven al apóstol precisamente cuando hace estas exteriorizaciones. Aquí se

detecta más claramente que en cualquier otra parte el hecho de que, para Pablo, en esta dura guerra con sus adversarios, lo que está en juego es la verdad del evangelio, a la vez que su misión y conducta en cuanto apóstol, misión y conducta denigradas por sus enemigos.

En un cierto sentido, para Pablo, la persona y la causa forman, a pesar de todo, una sola cosa. En esta convicción está incluso de acuerdo con sus enemigos. Sea lo que sea, la virulencia de esta oposición no debe hacernos pasar por alto las muchas cosas que el apóstol tiene en común con ellos, a pesar de que lo entienda cada uno de manera radicalmente diferente. Sólo así se pueden comprender las profundas diferencias que los separan. También sus adversarios se llaman a sí mismos apóstoles y "servidores de Cristo" (2 Cor 11, 23) y se hacen pasar por "servidores de la justicia" (2 Cor 11, 15). También los une su común ascendencia de israelitas, como pueblo elegido de Dios (2 Cor 11, 22 s.; Flp 3, 4 s.). Y ambas partes apelan a la autenticidad del mensaje tanto en la vida apostólica como en la existencia cristiana. Quiera o no quiera, el apóstol no tiene más remedio que bajar al mismo terreno de combate que sus adversarios y medirse allí con ellos. No podemos considerar como un simple fantasma los reproches y acusaciones que sus enemigos le hacen, por rudos e injustos que sean. El hace referencia a tales reproches sobre todo en 2 Cor 10 - 13, aunque también en Gál y 1 Cor. ¿Cómo han podido llegar hasta la comunidad y encontrar allí tanta resonancia, y cómo ha sido que Pablo los ha tomado en serio?

Nos hemos ocupado ya antes de la imagen de los "superapóstoles" de Corinto. Se consideran a sí mismos como repletos de fuerzas sobrenaturales por el Espíritu de Cristo. Por eso es por lo que la muerte de Jesús no podía significar para ellos lo que significaba para Pablo, a saber, el final de las relaciones terrestres y humanas con Jesús (2 Cor 5, 16) así como el final del antiguo eón de enemistad entre el mundo y Dios. Sin duda que ellos no comprenden la muerte de Cristo como el acto de reconciliación con el mundo llevado a cabo por Dios (2 Cor 5, 18 ss.), ni ven su resurrección como fundamento y comienzo de una "nueva creación" a la que ya hemos sido trasladados "en Cristo" (2 Cor 5, 17), pero de tal manera que la existencia terrestre del cristiano está marcada por el signo de la cruz y

de la compasión. Esta confluencia entre el "ya" y el "todavía no" o, dicho de otra manera, la tensión escatológica de la vida cristiana y apostólica, no existe para los adversarios de Pablo. Su propia conducta y la crítica que hacen a Pablo no significa otra cosa que esto: eso ya lo tenemos nosotros a nuestras espaldas. Por eso se glorían de sus acciones espirituales, presentan, llenos de celo, "recomendaciones" de otras comunidades a propósito de acciones maravillosas que han llevado a cabo, y rechazan la autenticidad de la misión paulina poniéndola en comparación con sus propias realizaciones.

La carta a los corintios contiene numerosas descripciones de las acciones y del destino que legitima a Pablo como verdadero apóstol (2 Cor 4, 8 s.; 11, 23 s.; 12, 10; cf. también 1 Cor 4, 9 s.). Incluso en su estilo estas descripciones se acomodan a la forma en que los oradores populares ambulantes, en el tiempo de la intensa rivalidad religiosa y filosófica, hacían propaganda de sí mismos como mensajeros de tal o cual divinidad, describiendo elocuentemente las circunstancias (en griego: *peristaseis*) en medio de las cuales manifiestan su superioridad y su fuerza, en cuanto "hombres de Dios", o se echan atrás, como "sabios", de la agitación del mundo para refugiarse en el espíritu.

En Pablo, ciertamente, estas enumeraciones tienen un sentido enormemente paradójico. El se gloría de sus sufrimientos y de su debilidad, en los que se lleva a término la fuerza de Cristo (2 Cor 12, 9). De esta manera quiere expresar en oposición al ideal contemporáneo, algo más que la simple confianza en la potencia de su Dios que le permite soportar los más trágicos virajes de su destino. Pablo entiende de otra manera las impugnaciones:

> Estamos presionados por todas partes pero no angustiados; perplejos, pero no acabados; perseguidos, pero no abandonados; tirados por tierra pero no aniquilados. Llevamos todos los días en nuestro cuerpo *la muerte de Jesús* para que también su vida se manifieste en nuestro cuerpo... Por eso en nosotros actúa la muerte, y en vosotros la vida (2 Cor 4, 8-12).

La experiencia del mundo y la victoria sobre él tienen, pues, tanto la una como la otra, su causa, su necesidad y su promesa en la resurrección. Esto es también lo que quiere decir el pasaje paralelo de 2 Cor 6, 4-10:

> A todos los efectos nos acreditamos como ministros de Dios, con mucha paciencia, en medio de tribulaciones, necesidades, apremios, azotes, prisiones, tumultos, fatigas, desvelos, ayunos..., con las armas de la justicia a derecha e izquierda, en honra y deshonra, en medio de la crítica y de la alabanza; como seductores, siendo veraces; como desconocidos, siendo bien conocidos; como moribundos, estando bien vivos; como castigados aunque no muertos; como contristados, aunque siempre alegres; como pobres, pero haciendo ricos a muchos; como quien no tiene nada, poseyéndolo todo.

En el largo relato de su actividad y de sus sufrimientos, de los éxitos y fracasos de su actividad apostólica —relato que recuerda las palabras del salmo 118 (el "bello *confitemini*" de Lutero) y que evoluciona en una cascada de frases hasta las últimas antítesis paradójicas—, no se trata ya de una conducta o un destino heroicos, sino más bien de proclamar el poder de Dios, que conduce al apóstol —por amor de Cristo— a las dificultades y a la agonía, pero que a la vez le impide morir, cambiándole la tristeza en gozo y la pobreza en riqueza.

Esta convicción permite a Pablo hablar de la *libertad* del apóstol y del cristiano de una forma enteramente semejante —incluso en el propio tenor de las palabras— a la del sabio estoico de la época, que reivindica la misma libertad. Pero en el apóstol tiene un fundamento y un sentido enteramente distintos. Esta libertad es un acontecimiento y un regalo que debemos a la gracia de Dios. Más que un mero postulado o una posibilidad ideal es una realidad, de la que proceden los creyentes.

Las palabras del cautivo, en la carta a los filipenses, muestra lo cercana que está esta descripción de la libertad respecto al ideal estoico:

"Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia. A todo y en todo estoy 'iniciado' (como en el culto pagano de los misterios), a la hartura y al hambre, al abundar y al carecer" (Flp 4, 12).

Tales palabras sobre la "autarquía" (Flp 4, 11) podrían aparecer también en Séneca o Epicteto. Pero no la continuación de la frase paulina: "todo lo puedo en aquél que me conforta" (Flp 4, 13). Otro tanto hay que decir de la frase que concluye en la carta a los romanos el encadenamiento de sufrimientos en la persecución —las tribulaciones, el miedo, la persecución, el hambre, la desnudez, el

peligro, la espada—: "pero en todas estas cosas salimos totalmente vencedores *por aquél que nos ha amado*" (Rom 8, 37). Cierto que Epicteto dice: "¿qué significa para el sabio el dinero, el placer del amor, la oscuridad, la gloria, la vergüenza, la alabanza o incluso la muerte? Puede vencer todo eso" (*Diss.* I, 18, 22). Pero aquí la libertad y la servidumbre se entiende de manera totalmente diferente. Según la doctrina estoica no es libre el hombre que otorga poder de disponer sobre él mismo a todo aquello que le es "extraño" a su propia naturaleza (las circunstancias de la vida, el destino), quedando esclavo de sus pasiones; por el contrario, permanece libre aquel hombre que, volviendo hacia lo que le es más propio, dispone de sí mismo. Pablo, sin embargo, dice: *no somos libres* en la medida en que nosotros disponemos de nosotros mismos y Cristo no es el Señor que reina en nosotros. Por eso, distanciándose del pensamiento estoico, Pablo no comienza por una reflexión sobre la vocación ideal del hombre, sino que comienza por la realidad misma de este hombre, es decir, por su estado natural de esclavitud, inevitable y culpable ante Dios y su acción liberadora.

El apóstol actualiza al crucificado con su mensaje y con su propia vida, pero en Pablo esta convicción no llega hasta el punto de convertirse —como en su gran seguidor Ignacio de Antioquía, de principios del siglo segundo— en un anhelo de martirio o en la idea de que sólo el martirio sufrido corporalmente consumaría la misión de mensajero de Dios y comportaría una fuerza salvadora para la comunidad. Este tema, en efecto, se encuentra ya en la carta a los colosenses, postpaulina (Col 1, 24). Ha habido quien ha querido detectar este pensamiento también en la carta de Pablo a los filipenses. En efecto, el prisionero, que tiene ante sí la posibilidad de salir de su proceso —ser absuelto o ser condenado—, reclama la muerte:

> Porque para mí Cristo significa "la vida", y morir es una ganancia... Por ambos lados estoy presionado: tengo deseos de acabar y unirme a Cristo, que es, con mucho, lo mejor. Por otro lado es mejor para vosotros que yo permanezca todavía en el cuerpo. Confío en que permaneceré y que esta permanencia será para bien vuestro... (Flp 1, 21-25).

Con la muerte caerán las últimas barreras existentes entre el que vive aquí en la tierra y Cristo. Pero ya la

misma vida terrena pertenece a Cristo (Rom 14, 8) y sólo en Cristo puede llamarse propiamente "vida". Por eso, la alternativa entre vida y muerte físicas no es ya lo decisivo:

> Así, espero y confío que no seré confundido en nada, sino que, libre y abiertamente, ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, ya sea mediante mi vida o mediante mi muerte (Flp 1, 20).

Aquí no se señala sólo la muerte del mártir: es más bien toda la existencia del apóstol la que es colocada bajo el signo del "martirio". Pero aunque tuviera que ser sacrificado (Flp 2, 17) su sacrificio no podría ser equiparado al sacrificio de Cristo, sacrificio salvador ofrecido una vez para siempre.

La actualización de Cristo, que se efectúa también a través del destino y de los sufrimientos del apóstol, tiene para sus comunidades una significación incomparable. Pero su suerte no tiene un sentido exclusivo, sino que significa, a manera de ejemplo, lo que es una existencia cristiana sin más: morir y resucitar con Cristo. Pablo hace inmediatamente solidarias de su propio destino a las comunidades de Tesalónica y de Filipos, que han sufrido ya las primeras persecuciones (1 Tes 2, 14 s.; Flp 1, 29 s.); y en la segunda carta a los corintios habla de sus sufrimientos para explicar el aniquilamiento y la renovación que forman parte de la vida de los creyentes:

> Por eso no perdemos el ánimo. Al contrario: si nuestro hombre exterior se desmorona, el hombre interior se renueva de día en día. Nuestra ligera aflicción presente nos produce el peso externo de una gloria sin medida y sin límites, porque no miramos a las cosas visibles, sino a las invisibles. Pues lo visible es temporal, y lo invisible eterno (2 Cor 4, 16-18).

En esta amplia perspectiva es donde hay que considerar las discusiones de Pablo con sus adversarios, que nos parecen en un primer momento y vistas superficialmente tan desconcertantes, o incluso mezquinas, personales y ordinarias. Quien quiera falsear la historia del primitivo cristianismo y en especial la historia de Pablo, convirtiéndola en un paisaje paradisíaco y no quiera admitir que las victorias alcanzadas bajo el signo del evangelio lo han sido sobre un campo de batalla, quien así piense

quedará decepcionado por estos capítulos de su carta. En efecto, en estos combates el apóstol mismo y sus adversarios se sitúan, con toda su existencia, en el punto candente de la decisión entre la fe y la herejía, entre la verdad y la mentira, entre Dios y Jesucristo, el "Dios de este mundo" (2 Cor 4, 4). Todos están en la convicción —nótese bien— de que Cristo está presente en ellos: por eso es por lo que Pablo arranca la máscara de esos "superapóstoles", llamándolos falsos apóstoles, fabricantes de mentiras, servidores de Satanás que se disfraza en ángel de luz (2 Cor 11, 13-15), predicadores de otro evangelio y portadores de otro espíritu (11, 4). Por eso también les hace frente y se defiende, aunque esté representando el papel de "loco" que se le impone (2 Cor 11, 1. 16 s.; 12, 6. 11), "glorificándose", apartándose de su comportamiento habitual, aparentemente el mismo pero queriendo expresar por medio de cada una de sus palabras lo contrario de sus autorrecomendaciones. Pues su gloria es su debilidad, para que la fuerza de Cristo pueda habitar en él (cf. 2 Cor 12, 9 s.; cf. también Flp 4, 12). Para Pablo la "nueva creación" y el "día de la salvación" (2 Cor 5, 17; 6, 2) sólo están presentes allí donde los mensajeros de Cristo toman sobre sí su cruz y atestiguan la realidad de la reconciliación de Dios con el mundo, en los acontecimientos concretos y cotidianos de su existencia.

En unas proposiciones muy importantes, Pablo expresa cómo comprende él existencialmente, y cómo realiza la misión que consiste en actualizar, en cuanto apóstol, el acontecimiento salvífico y el mensaje de la salvación. En 1 Cor 9, 19-23:

> Siendo libre respecto a todos, me he sujetado a todos para conquistar al mayor número posible. Con los judíos me he comportado como un judío a fin de ganar a los judíos. Con los que están bajo la ley, aunque yo no estoy bajo la ley, me he hecho como uno que está bajo la ley, para ganar a los que estaban bajo la ley. Me he hecho a los que estaban sin ley, como si yo estuviera sin ley (aunque yo no estoy sin ley respecto a Dios, ya que estoy bajo la ley de Cristo) a fin de ganar a los que estaban sin ley. He sido débil con los débiles a fin de ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a algunos por todos los medios. Y todo esto lo he hecho por amor al evangelio, para participar yo también en él.

En el vocabulario cristiano, estas proposiciones, formuladas con cuidado y con una gran maestría retórica, han sido valoradas hasta el punto de convertirse en un lugar común del que se usa y abusa, y esto a menudo con la intención de ocultar la acomodación —en cualquier tiempo y en cualquier lugar— de la proclamación y del comportamiento cristianos a la época y al ambiente. Por lo menos, tales proposiciones han sido utilizadas la mayor parte del tiempo como pruebas clásicas para apoyar el principio —naturalmente válido y enérgicamente empleado por Pablo— de que el evangelio, para ser comprendido, debe ser expresado en el lenguaje y en las categorías de pensamiento de los creyentes, lenguaje y categorías que cambian con los tiempos y lugares. Sin embargo, con tal generalización, lo sorprendente de las afirmaciones paulinas queda disimulado más que resaltado, sobre todo cuando se entienden como regla de un simple método de adaptación misionera.

Es significativo y característico que estas frases de Pablo estén puestas bajo el pensamiento conductor de la libertad, pensamiento que nosotros ya hemos tenido motivos para considerar como puesto en estrecha relación con la comprensión que Pablo tiene de sí mismo en cuanto apóstol. La libertad, aquí, como lo muestra todo el contexto de 1 Cor 8-10, no es entendida como un derecho, sino, al contrario, como una renuncia al propio derecho por amor al otro, renuncia nacida de su unión de destino con el evangelio, cuyo contenido el apóstol no puede interpretar como guste (1 Cor 9, 16). Proponiéndose como ejemplo, Pablo explica aquí a los corintios —que están divididos por la cuestión de la comida de las carnes sacrificadas a los ídolos y por la cuestión de la participación en los banquetes culturales paganos— la naturaleza de la libertad cristiana en general. Lutero tiene razón, pues, en formular la primera tesis del célebre tratado *De la libertad de un cristiano* (1.520) dialécticamente, inspirándose explícitamente en 1 Cor 9, 19: "un cristiano es un señor libre que dispone de todas las cosas y no está sometido a nadie. Un cristiano es un servidor de todas las cosas que no se sujeta a ninguna".

La libertad practicada por Pablo frente a los judíos y a los paganos, los legalistas y los anarquistas, no debe entenderse como un capricho del que usa según su gusto;

se trata más bien de la obediencia a la palabra que se le ha encargado. En este sentido, él es judío para con los judíos, está sin ley para los que no tienen ley, es débil para con los débiles.

¿Pero qué significa esto? Cada una de las posturas que aquí se contrastan no designa una divergencia entre pueblos o entre individuos; desde el punto de vista de una religión y de una moral iluminadas, un sabio cosmopolita de la época de Pablo permanece indiferente a contraposiciones de este género. Pero éstas deben ser tomadas en serio con toda la agudeza y todo el exclusivismo con que las comprende todo judío de la época y a las que, por otra parte, el cristianismo primitivo no permanece de ninguna manera indiferente. Sean positivas o negativas, estas contraposiciones parecen ser contraposiciones religiosas, ligadas a la reivindicación de la salvación, en cualquier caso. El dogma de los judaizantes declara la ley y la circuncisión necesarias para la salvación de los mismos cristianos. Y el grupo opuesto proclama —como ya antes lo habían puesto en evidencia todos los iluminados de Corinto— que el abandono de la ley, es decir, la anarquía, es la verdadera legitimación de la cualidad de cristiano ("¡todo está permitido!"). Pero, a su vez, el grupo que en Roma los "fuertes" califican de débil cree dar pruebas de la verdadera obediencia de la fe; por eso ellos condenan al otro grupo (Rom 14, 9 s.).

Pablo, por el contrario, no reconoce ya como religiosas estas posturas. Para él ya no son caminos de salvación, presupuestos o condiciones de ser cristiano. Proclamar caminos de salvación de este tipo significa para él deshacer el camino que Dios ha abierto y por el cual ha acabado con todas las posturas humanas, incluso con las religiosas, haciendo saltar así las fronteras que separan a judíos de gentiles.

Sin embargo, es significativo que, para el apóstol, este discernimiento no da lugar a una nueva "posición" más allá de todas estas diferencias, mientras que Pablo puede declararse solidario de todos en su conducta. El fundamento de todo esto radica en que reconoce una significación inalienable, aunque sea en un sentido muy diferente, a estas "posiciones": éstas designan la realidad concreta de la vida por encima de la cual nadie puede saltar, y en la que el evangelio busca, y debe encontrar a cada uno.

Lo más importante es lo siguiente: más que apropiarse de *los puntos de vista* proclamados de una u otra forma, Pablo los toma en serio, como la *situación establecida* en la cual cada uno, sin distinciones, aunque de diferente manera, ha sido ya liberado por Cristo, y en la que no tiene necesidad de poner en obra esta libertad modificando la orientación de su vida. Por esto el antiguo judío, hecho ahora cristiano, no necesita abandonar ya el signo de su pertenencia al pueblo "elegido" de la alianza, y el antiguo pagano tampoco necesita tomarlo. En las comunidades, los esclavos no son incitados más que los hombres libres a rechazar su pertenencia social. Pues, "en el Señor" el esclavo *es* ya un hombre libre del Señor, y el hombre (socialmente) libre ha venido a convertise en un "esclavo de Cristo"; unos y otros, en su vida entera, pertenecen a Dios (1 Cor 7, 17-24). Aquí es donde se sitúa el fundamento de la libertad con que el apóstol se ha comportado frente a judíos y gentiles y que le permite ser "todo para todos".

Es cierto que Pablo con ello no se facilita a sí mismo el acceso a todos los ambientes y a todos los grupos que encuentra, tanto en el interior como fuera de sus comunidades. Estamos seguros de que así se expone a la crítica de muchos que juzgan su comportamiento como inconsecuente y ambiguo, y que le reprochan ser un oportunista sin carácter. Como muestra la carta a los gálatas, los judaizantes le acusan de suprimir en su predicación la ley y la exigencia de la circuncisión para facilitar el paso a los gentiles. Es perfectamente imaginable que, a la inversa, buen número de sus amigos levantaran la cabeza más de una vez comprobando cómo el apóstol está dispuesto a hacerse solidario de los judíos y a ser tolerante respecto a sus tradiciones. Pero Pablo rechaza estrictamente el reproche que se le hace de buscar agradar a los hombres (Gál 1, 10; cf. también 1 Tes 2, 4) y lo devuelve con energía a aquellos de sus adversarios que quieren precisamente hacer de nuevo obligatoria la ley para los creyentes (Gál 5, 12; 6, 12), y esto no con el motivo que ellos carguen a las comunidades con cosas innecesarias, sino porque suprimen el escándalo de la cruz (Gál 5, 11). El sentido de una tal conducta frente a los judíos y gentiles, lejos de apuntar a atenuar el carácter escandaloso de su mensaje, tiende por el contrario a resaltarlo. Su libertad proclama a la vez su negativa a las posiciones en las que los hom-

bres ponen su confianza, mientras manifiesta su aceptación al hombre que, esté donde esté y sea quien sea, se convierte por la gracia en una nueva criatura en Cristo.

En sus cartas, sus reflexiones y sus decisiones a propósito de los conflictos ocurridos en sus comunidades, así como a propósito de la oposición entre las diversas partes de Corinto y entre los "fuertes" y los "débiles" en esta ciudad y en Roma, muestran de manera ejemplar la garantía de tal libertad. Es muy significativo que Pablo no discierne cada vez el *casus confessionis*, la línea de separación entre la fe y la incredulidad, allí donde los adversarios la ven, pero que en razón de lo que ha sucedido a todos los hombres por el amor de Dios, les recuerda a las dos partes su responsabilidad mutua.

3. *La iglesia*

En el mundo, el acontecimiento salvífico y el reino de Cristo están presentes en la vida de la iglesia. Fundada la iglesia sobre la acción salvadora de Dios, vive sólo de su gracia. Según Pablo, la iglesia es un movimiento puesto en marcha por Dios y orientado por su Espíritu. Bien comprendido esto, no se puede hablar de la iglesia en sí misma, ni se puede tratar de ella adecuadamente, si no es de una manera indirecta, es decir, en la totalidad del contexto de la comprensión paulina de la salvación. Por esto nos hemos ocupado ya continuamente de la iglesia al exponer la historia de la vida de Pablo y su obra así como su mensaje y su teología. Los rasgos fundamentales de su concepción de la iglesia se perfilan ya allí. Por tanto, los motivos y las intenciones de su pensamiento convergen en sus declaraciones eclesiológicas como en un punto ardiente, donde se actualizan bajo aspectos muy diversos y se aplican concretamente.

Pablo no es el creador ni el fundador de la iglesia. Esta existía ya antes que él, y lo primero que hizo fue despertar su celo de perseguidor. Cuando él la encontró, la iglesia tenía ya una movida historia tras de sí, cuyas huellas y consecuencias son fácilmente reconocibles en Pablo.

Ekklesia

El concepto de *ekklesia de Dios* con el que se designa la comunidad a sí misma ha aparecido antes que Pablo. El lo usa frecuentemente. Su sentido no es inmediatamente discernible en el uso griego profano, donde este término se utiliza para designar la asamblea popular profana. En el antiguo testamento griego, por el contrario, es una expresión fija para designar el pueblo de Israel reunido ante Dios, por ejemplo, en el Sinaí. De ahí ha sido tomada la palabra por el cristianismo primitivo y se ha convertido en la manera de designar al pueblo reunido por Dios en los últimos tiempos en todo el mundo. Nuestro término "comunidad" traduce imperfectamente este sentido pleno que hace referencia a los últimos tiempos. Pues la iglesia es otra cosa y algo más que una comunidad cualquiera o que la suma de las comunidades locales y sus creyentes. La iglesia es algo previo a todo esto temporal y objetivamente, y no está presente ahí si no es de una manera concreta e histórica, aunque el término pueda también ser utilizado de una manera derivada para designar a cada una de las comunidades. El comienzo de la primera carta a los corintios expresa esto de una manera característica: "A la iglesia de Dios que está en Corinto (dicho exactamente: en cuanto que se encuentra en Corinto), a los que, santificados en Jesucristo, han sido llamados a ser santos, junto con todos los que invocan en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor suyo y nuestro..." (1 Cor 1, 2). Son características aquí las numerosas expresiones eclesiológicas provenientes igualmente del antiguo testamento tomadas ahora por la primitiva comunidad cristiana y expresadas la mayor parte de las veces en una forma pasiva. Atestiguan que la cualidad de miembro de la iglesia es un don, no un mérito del hombre. A partir de aquí se hace claro que, en el sentido de apóstol y de iglesia primitiva, la iglesia no puede ser comprendida como una forma de comunidad organizada por los hombres para cultivar, practicar y propagar determinadas tradiciones y convicciones religiosas.

De manera característica se abandonan aquí todas las analogías sociológicas del ambiente religioso y político. La naturaleza de la iglesia no puede explicarse ni por medio de las particularidades de la unión del pueblo judío y del

templo, ni por medio de las comunidades sinagogales de la diáspora judía, ni, finalmente, por analogía con las sectas separadas como la de Qumrán. De igual manera, tampoco se puede comprender la naturaleza de la iglesia relacionándola con las estructuras sacerdotales y culturales que se mantienen en el ámbito de los antiguos templos paganos, ni por las comunidades mistéricas helenísticas, por las estructuras organizativas de antiguas asociaciones, ni siquiera por las constituciones políticas o comunales.

El origen de la iglesia no arranca de la historia del Jesús terrestre, sino de la resurrección del que ha sido ejecutado en la cruz. Su "fundador" no es el Jesús "histórico". El contenido de su mensaje es el reino de Dios que se aproxima, que se anuncia en la palabra y en la acción y que irrumpe, con poder para liberar y para juzgar, en el mundo realmente existente, con sus tradiciones y categorías piadosas. El poder de Jesús, su mensaje salvador para los pecadores y los despreciados, sus luchas con los escribas y los fariseos, su palabra que cura, su llamada al discipulado y al seguimiento, todo esto se apoya en la fuerza del reino de Dios que viene. La misión de Jesús vale para todos. Jesús no reúne en torno a sí —como otros muchos movimientos de su época— un "resto santo", ni funda una comunidad especial para los justos. En su historia terrena no hay lugar para lo que tras la crucifixión y resurrección de Jesús se llamará iglesia. Incluso las célebres y aisladas palabras dichas a Pedro como piedra *sobre la que Jesús construirá su iglesia* (Mt 16, 18 s.) no pueden ser reivindicadas como fundación de la iglesia por el Jesús terrestre. Hay importantes motivos que nos indican que tales palabras han sido puestas en su boca por la comunidad postpascual.

Por el contrario, las apariciones del resucitado y el mensaje pascual despiertan en los discípulos la certeza de que a los ojos humanos parece un fracaso y un final significa más bien un nuevo comienzo llevado adelante por Dios. De ahí nació la primitiva comunidad cristiana, aglutinada por la fe en Jesús como Mesías prometido y por la espera de su pronta venida como Hijo del hombre, para la salvación y para el juicio. Aquí es donde hay que situar el *origen de la iglesia como comunidad del tiempo* de la salvación, como ejército de los "santificados" y "elegidos" de Dios, como *ekklesia*. De esta manera comienza

su predicación, los creyentes son purificados por el bautismo para el próximo reino de Dios, reciben y experimentan el Espíritu de Dios y celebran, con un júbilo propio de los últimos tiempos e implorando la venida del Señor, la cena según el modelo de los banquetes judíos y en la forma como Jesús lo ha hecho con los publicanos y los pecadores, y con sus mismos discípulos antes de su muerte. Pero esta comunidad no se separa del judaísmo; participa en el culto del templo y observa la ley como antes. Las promesas dadas a Israel han alcanzado ya su cumplimiento en Jesús y en su comunidad. De esta manera, la tarea de la predicación de la primitiva comunidad cristiana queda limitada a Israel.

El estallido de las limitaciones impuestas por la fe y el pensamiento judíos se efectúa solamente gracias a la aparición de los "helenistas" (bien pronto, todavía en el mismo suelo de Jerusalén). De esta historia llena de tensiones hemos hablado ya repetidamente en este libro. Tales tensiones condujeron a conflictos enconados con el judaísmo y a discusiones con la tendencia legalista de la primitiva comunidad cristiana. Pero también hay que reconocer que sólo gracias a esta historia se llegó a una nueva experiencia de la presencia del *Kyrios* exaltado y de la actuación de su Espíritu, así como, consecuentemente, a una nueva comprensión de la salvación y de la iglesia. A partir de ahora se abría a los gentiles el acceso a la salvación y a la iglesia. La historia fundada y atestiguada en el antiguo testamento y en las promesas no era abandonada ni en el movimiento helenístico juío-cristiano ni en las comunidades cristiano-gentiles. No se discutía la autoridad de la Escritura, se celebraba el bautismo y la cena del Señor, y la convicción de que la iglesia en cuanto pueblo escatológico de Dios no es ni puede ser, según su propia naturaleza, sino sólo *una*; sigue siendo por lo demás algo determinante para toda la cristiandad, aunque la manera de entenderla o las tradiciones en que se expresa o las formas de culto o las estructuras de su organización se transformaban de diferentes maneras. Las fuentes del cristianismo primitivo, ante todo las que se recogen en el nuevo testamento, y las tradiciones que allí se han elaborado nos proporcionan un cuadro impresionante de esta diversidad. No se puede encontrar allí una doctrina homogénea o normativa de la iglesia. Todo está en evolución.

Y, sin embargo, sería falso hablar de una confusa pluralidad de iglesias en lugar de la única iglesia cristiana primitiva. De lo que se trata más bien es de distinguir la realidad y la superioridad de la única iglesia frente a la diversidad de sus formas de expresión y de las concepciones eclesiológicas. Precisamente a partir de ahí se nos tiene que hacer evidente que el problema de la unidad de la iglesia debió aparecer muy pronto y que la lucha por esta unidad tuvo que comenzar ya en los primeros siglos. Pablo es respecto a esto el testimonio más antiguo y, en cualquier caso, el más sobresaliente. Su historia y su mensaje nos muestran que las raíces de su pensamiento sobre la iglesia están arraigadas en el cristianismo helenístico. Pero con la energía y con la lógica consecuente que le son propias reformula y lleva a realidad la herencia que ha recibido más que ninguno de los que le han precedido.

El Espíritu

Las promesas otorgadas a Israel, según Pablo, son válidas para todos los que creen en Cristo, ya provengan del judaísmo o del campo gentil. Incluso los gentiles son ahora descendientes y herederos de Abrahán (Gál 3, 29); no son ya hijos de la Jerusalén terrena sometida a la ley, sino de la Jerusalén celeste (Gál 4, 23-31); son el verdadero Israel de Dios (Gál 6, 16), su "campo de labranza" y su "edificación" (1 Cor 3, 9). En este sentido escribe Pablo a los corintios: "¿No sabéis que sois templo del Espíritu de Dios que habita en vosotros"? (1 Cor 3, 16). Con este título que Pablo da a la comunidad no está pensando en los múltiples santuarios y templos paganos que por todas partes han sido dedicados a las diversas divinidades; él piensa en el único templo de Sión, del que el antiguo testamento y el judaísmo saben bien que sólo allí ha establecido Dios su morada y sólo allí puede ser encontrado a lo largo y ancho del mundo. Por lo demás, esta imagen es utilizada también en el primitivo cristianismo (cf. 1 Pe 2, 4 ss.) y significa que Dios está en la comunidad para el mundo, no ya ligado a un lugar sagrado terrestre, sino actuando solamente a través de su *Espíritu,* que es la manifestación de su presencia y la fuerza de un mundo nuevo.

Esta conciencia escatológica es común a Pablo y a todo el cristianismo primitivo. Pablo tiene en común también con los iluminados de Corinto la experiencia de que el Espíritu de Dios es una potencia incontenible que, a partir de Dios, irrumpe en los creyentes y los arrastra. Pablo no tiene miedo de recordar a los corintios las inspiraciones que experimentaron en su anterior vida pagana (1 Cor 12, 2). Pero, por esa misma razón, conoce bien la ambigüedad de tales fenómenos. El único signo de autenticidad del Espíritu santo es la confesión: *Kyrios* Jesús (1 Cor 12, 3), es decir, la confesión del crucificado. El Espíritu habita en la comunidad y hace de ella un templo para Dios, porque ha sido ya proclamada la palabra del crucificado que hace avergonzarse a la sabiduría humana (1 Cor 3, 18 ss.) y hace fracasar todos los esfuerzos por conseguir la justicia a partir de las obras de la ley (Gál 3, 1-5). Por ello, el Espíritu de Dios no es para Pablo la fuerza sobrenatural que posibilita la superación de la propia existencia terrena, limitada, sino, más bien, la fuerza de Dios que se manifiesta poderosa en la bajeza y en la debilidad.

Las instrucciones referentes al culto de 1 Cor 14 dejan reconocer de una manera especial con qué energía se esfuerza el apóstol por sujetar los espíritus, para impedir que se caiga en un caos pneumático, procurando, a la vez, que no se extinga el espíritu, poniendo en su sitio la razón y el orden. El mismo tenor de las palabras del capítulo nos podría sugerir un malentendido por el hecho de que Pablo, impelido por los mismos corintios a tomar posición acerca de los "dones espirituales", distingue claramente repetidas veces entre "hablar en el espíritu" y "hablar con inteligencia", después desprecia radicalmente el "hablar en lenguas", que era tenido por los corintios como la suprema manifestación del *pneuma* divino frente a la profecía y a otras maneras de hablar "razonablemente". Pero Pablo se sirve aquí simplemente del concepto vulgar de espíritu (o de los dones espirituales), concepto corriente en Corinto y en el lenguaje primitivo cristiano, para resaltarlo fuertemente y darle un contenido y un valor nuevos. En realidad, también la profecía es para él un don espiritual, incluso el más alto, ya que puede ser comprendida por todos los que se han reunido en el culto, incluso por los extraños y los no creyentes que han venido a juntarse a la asamblea, de manera que convencidos y alcan-

zados en su misma conciencia tienen que rendirse y confesar: "verdaderamente Dios está en medio de vosotros" (1 Cor 14, 24 s.). Por eso es por lo que el apóstol critica con reservas todas las formas de expresión estáticas (proclamación, oración, cantos, bendiciones) por medio de las cuales el que habla se beneficia a sí mismo pero no beneficia a la comunidad. Aquí es determinante la responsabilidad frente a los otros, incluso frente al último de los que no han sido agraciados con el espíritu. El Espíritu de Dios y la inteligencia no se oponen, pues, simplemente entre sí. Para Pablo no son de ninguna manera principios abstractos. Este sería más bien el caso del pensamiento y de la conciencia de los iluminados. Para el apóstol, por el contrario, sólo la palabra de la salvación, válida y comprensible para todos es el contenido y el criterio de todo.

El Espíritu y el derecho

Las afirmaciones de 1 Cor 14 nos dan indicaciones importantes para la respuesta a la tan discutida cuestión sobre la relación entre *Espíritu y derecho* en la comprensión que Pablo tiene de la iglesia. Sólo la época subsiguiente a Pablo ha pensado de una forma sistemática en este campo y se ha esforzado por equilibrar y unir los dos datos elaborando la función, la jerarquía, la sucesión y otros conceptos de este género. De esta manera la iglesia se hace institución, lo que produce por reacción el iluminismo bajo diversas formas. La sabia discusión en torno a la alternativa espíritu o derecho (R. Sohm) que irrumpe violentamente en la historia reciente del derecho canónico, se desarrolla todavía sobre este terreno. Para Pablo, sin embargo, no existe tal alternativa. Espíritu y derecho, lejos de contradecirse, se exigen mutuamente, pues "Dios no es un Dios de confusión, sino un Dios de paz" (1 Cor 14, 33). Muchas de sus instrucciones apostólicas tienen un carácter perfectamente jurídico. Dando tales instrucciones frente a la acción libre del espíritu, no tiene Pablo de ninguna manera la intención de reconocer ni de mantener para el derecho *mismo* su función limitadora y correctiva que, quiérase o no, es inevitable en la comunidad terrestre. Pablo da estas instrucciones más bien con la intención de hacer valer el derecho que, de todas maneras, está

dado *en* la proclamación y la acción del Espíritu mismo. Haciendo esto reivindica frente a los iluminados de Corinto el espíritu también para sí mismo: "Si alguno cree ser un profeta o un agraciado del Espíritu debe reconocer que lo que os escribo es un mandamiento del Señor" (1 Cor 14, 37); "Pienso que yo también tengo el Espíritu de Dios" (1 Cor 7, 40).

A decir verdad, este derecho dado en la fuerza del Espíritu e inaugurado por él es de un tipo particular. Los elementos que, por lo demás, forman parte ineludible del derecho y fundan una comunidad que tiene una legislación como base, según Pablo, no juegan ningún papel, o todo lo más juegan un papel subordinado y no decisivo: una ley fija, una instancia de autoridad que establece el derecho o lo interpreta aplicándolo de una forma vinculante, así como los poderes que se imponen por la fuerza y castigan las infracciones cometidas. En los casos extremos, por el contrario, Pablo recuerda a sus comunidades el deber y los plenos poderes disciplinares que el Espíritu le confiere —incluso la exclusión de ciertos malhechores— (1 Cor 5, 3 ss.), y amenaza con volver a Corinto, si el caso lo requiere "con el bastón" (1 Cor 4, 21); sin embargo, ignora todavía cualquier tipo de constitución homogénea y vinculante de la comunidad, que ponga en su lugar funciones jurídicas y una administración en materia del derecho. Es verdad que aquí y allá oímos hablar de presidentes de las comunidades a los que los miembros de éstas deben someterse y no deben hacerles el trabajo más difícil de lo que es (1 Tes 5, 12), oímos hablar de "vigilantes y servidores" (Flp 1, 1), oímos hablar del carisma de "dirigir una comunidad" (1 Cor 12, 28; Rom 12, 8). Pero estas expresiones son escasas y variables; se refieren más bien a actividades ocasionales, y no pueden ser integradas en una serie jerárquica de funciones institucionalizadas. Según la información contenida en las cartas auténticas de Pablo, la constitución patriarcal de los ancianos, originaria de la sinagoga, permanece desconocida todavía en las comunidades; hará su aparición en la iglesia de Pablo. Los Hechos de los apóstoles y las cartas pastorales deuteropaulinas hacen que se remonte, falsamente, hasta Pablo mismo. Otro tanto hay que decir respecto al episcopado monárquico de la época ulterior.

La cuestión de las fuentes judías y de los principios sobre los cuales el apóstol fundamenta sus instrucciones se presenta con otra tanta crudeza. Aquí y allá trae *palabras del Señor*. Tienen para él una autoridad abosoluta. Pero, ¿tienen carácter de proposiciones jurídicas? Entre las pocas palabras de este tipo citadas por el apóstol, la prohibición del divorcio hecha por Jesús tiene en cualquier caso un carácter jurídico (1 Cor 7, 10), pero sólo en un sentido limitado. En efecto, Pablo aduce la palabra del Señor como válida, pero deja sin embargo libre el divorcio cuando en un matrimonio mixto entre cristiano y no cristiano el cónyuge no creyente insiste obstinadamente en seguir en el matrimonio. En otra parte Pablo recuerda la palabra de Jesús según la cual el obrero merece su salario (1 Cor 9, 14), pero, poniéndola en el mismo plano con una serie de reglas de un contenido semejante, la cita simplemente con el fin de recordar a la comunidad su propio derecho a ser mantenido por ella, derecho del que no hace uso por propia decisión personal. Tampoco el *antiguo testamento* es para él una fuente de derecho. Por supuesto que para él y para sus comunidades el antiguo testamento es la santa Escritura; lo citan al estilo de los comentaristas judíos. Pero el antiguo testamento no está ahí por sí mismo, sino que "ha sido escrito para instrucción nuestra, para los que hemos llegado al final de los tiempos" (1 Cor 10, 11; cf. Rom 15, 4). En la medida en que, por encima de sí mismo, apunta al cumplimiento y al "hoy" escatológico en el que vive la comunidad cristiana, Pablo le reconoce una importante función, pero en seguida relativiza a continuación su significación normativa para la vida de los creyentes. Tras la venida de Cristo ha dejado de ser una ley vinculante; a lo más puede servir para iluminar la situación de los creyentes o para confirmar lo que ya vale por sí mismo a partir del evangelio. Esto se aplica, sobre todo, a los argumentos que presenta Pablo apoyándose en la *naturaleza* o en la *costumbre* general, así como a sus referencias a los *usos y reglamentaciones* practicadas en las comunidades. Todos estos argumentos no son sino argumentos de apoyo; no fundamentan la iglesia ni establecen una legislación, sino que sirven más bien para confundir a la comunidad, poniendo ante sus ojos lo que en cualquier parte del mundo es reconocido como justo y conforme al orden. Esto es, por ejemplo, lo que ocurre en

caso de la unión conyugal de un miembro de la comunidad con la esposa de su propio padre (se trata de la madrastra; cf. 1 Cor 5, 1 s.), caso que los corintios toleraban en silencio pero que "entre los paganos nunca" es tolerado.

Todos estos temas tienen su propio peso —bien diferente en cada caso— y están relacionados con el verdadero fundamento del que las instrucciones paulinas toman su fuerza, a saber, del *mensaje de la salvación y de la nueva vida en Cristo* a la que los creyentes son trasladados por la gracia de Dios, sin la intervención de los creyentes. Esa es la nueva realidad vital de la que dependen todos los hombres sin distinción, ya respondan o no al evangelio que han oído. Así como puede preguntar a los corintios abiertamente: ¿de dónde habéis recibido el Espíritu? (3, 2), puede también dar gracias en la primera carta a los corintios —y no sólo a manera de una *captatio benevolentiae*— porque la comunidad ha sido grandemente enriquecida por la gracia de Dios, así como por el hecho de que el testimonio de Cristo se haya enraizado entre ellos (1 Cor 1, 4 s.), aunque, por otra parte, en Corinto se hayan cometido espantosas faltas morales. A pesar de todo, el Espíritu lleva adelante su obra en ellos. Y con otra tanta energía actúa el apóstol para poner en orden la comunidad. Pero nunca expulsa a una comunidad o a un individuo, aunque les recuerde, con fórmulas de exorcismo o incluso de maldición y siempre con extrema energía, las fronteras intangibles que el Espíritu de Dios establece en torno a todo delito, así como el poder jurídico que le asiste (1 Cor 3, 17; 14, 38; 16, 22; Gál 6, 7 s.).

El tema decisivo de las instrucciones de Pablo, el que encierra en sí todos los demás, es *hacer recordar* a la comunidad su propio origen: la acción salvadora de Dios en Cristo proclamada por el evangelio. Los creyentes, que no se pueden distinguir por su cultura, ni por su poder, ni por su reputación, ni por su propia justicia, han sido *llamados* y han recibido del creador —que de la nada llama a la vida a lo que existe— una nueva existencia en Cristo (1 Cor 1, 26 s. *passim*). Liberados del poder de este mundo que pasa (Gál 5, 1. 13; Rom 6 *passim*), ya no están sujetos al hombre ni a sí mismos, sino que son propiedad de Dios (1 Cor 6, 19 s.; 7, 23 s.; Rom 14, 7 s.). Caídos en otro tiempo en la noche y en las tinieblas, ahora son hijos de la luz y del día (1 Tes 5, 5; Rom 13, 11 s.), están

"lavados, santificados, justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor 6, 11), son "una nueva creación en Cristo" (2 Cor 5, 17). En virtud de la gracia, recibida en la fe, que confirma a la comunidad el mensaje de la salvación, todo esto no es ya sino la realidad de la comunidad. Y sólo en esta realidad sabe Pablo que está fundada su autoridad apostólica (1 Cor 4, 15; Rom 12, 1. 3 *passim*).

En unión con la palabra de la cruz, el Espíritu es una instancia altamente crítica frente a todas las manifestaciones y garantías que saltan a la vista en las que la confianza humana quiere apoyarse. Pablo ve sus comunidades mortalmente amenazadas por tal tipo de tentación, que proviene del judaísmo y del iluminismo; así es como se explica la guerra en doble frente que sostendrá durante toda su vida. Prescindiendo de las diferencias que les separan a primera vista, los dos, judaísmo e iluminismo, están ligados fuertemente uno a otro, y pueden asociarse mutuamente, como lo muestran los enemigos de Pablo en Corinto, Galacia y Filipos. Por una parte está la tentación de intentar unirse de nuevo al pueblo privilegiado con la salvación, volviendo a aceptar la ley, la circuncisión y los ritos cultuales, y enrolarse así de nuevo en su desesperado camino abocado al fracaso. Por otra parte está el intento aparentemente contrario de romper con todas las ataduras terrenas —hasta llegar a proclamar y practicar desvergonzadamente un libertinaje moral— presumiendo a la vista de todos de una nueva existencia "en el Espíritu". Ambos casos, tanto la recaída en el legalismo como la huida a la embriaguez de la experiencia neumática, son igualmente calificados por Pablo como violación y aniquilación de la cruz de Cristo (Gál 5, 11; Flp 3, 18; 1 Cor 1, 17). En ambos casos se trata para Pablo de un salto sobre el presente histórico terreno en el que el evangelio busca, encuentra y sujeta a los creyentes, hacia un pasado imaginario o hacia un "cumplimiento" fantástico. Sea como sea, los que se oponen al apóstol y los que lo critican porque su mensaje no les basta, caen en seguida en anacronismo deplorable y privan a la palabra de la gracia de su aquí y ahora, así como de su enfrente, es decir, del hombre por el cual aquélla viene a cumplir su obra liberadora.

✠ *El culto*

No es casualidad que muchas de las instrucciones paulinas de la primera carta a los corintios se refieran al culto. La *ekklesia* es, ante todo y sobre todo, la comunidad reunida para el culto. En el culto, la comunidad da testimonio de lo que es, pero, a la vez, el desorden y el error se manifiestan allí de forma típica. También aquí es necesario distinguir lo que el apóstol quiere decir verdaderamente y lo que simplemente es accidental. Aunque por él hayamos llegado a saber del culto de la primitiva comunidad cristiana más detalles que en todo el resto del nuevo testamento, no percibimos apenas nada de los elementos que en el judaísmo y en el paganismo forman parte del culto, a saber, los lugares y los tiempos sagrados, los ritos y las funciones sacerdotales. El apóstol habla de la proclamación de la palabra, de la bendición, del amén de la comunidad como respuesta, de la invocación al *Kyrios*, de aclamaciones con las que la comunidad atestigua su presencia y su poder, de himnos que le alaban, de acciones cultuales como el bautismo y la cena del Señor. También se puede percibir que el culto sinagogal del judaísmo de la diáspora influye en el culto de las comunidades paulinas, así como, también, algunas acciones y representaciones de los misterios helenísticos. Sin embargo, quedan todavía muchas cuestiones sin resolver; no se puede lograr reconstruir a partir de sus cartas algo que pudiera ser como un formulario cultual más o menos homogéneo. Ni siquiera podemos responder adecuadamente a la cuestión de si la celebración de la palabra y la cena del Señor formaban siempre y en todas las comunidades una unidad. Según todas las probabilidades, ni su unión ni su separación han sido una regla fija. En todo caso hay que admitir que, según la noticia que nos da sin querer 1 Cor 16, 2, la comunidad celebraba el primer día de la semana como el día de la resurrección de Cristo. Visto el conjunto podemos suponer que había una gran libertad y una gran variedad. Muchos de los elementos que en otras partes son esenciales al culto todavía no se han registrado en las comunidades paulinas.

Las afirmaciones del apóstol sobre el sentido y el criterio con el que hay que confrontar toda acción cultual son muy claras y elocuentes. El único criterio es la "edi-

ficación" de la comunidad. Esta palabra se repite no menos de siete veces en el ya mencionado capítulo 14 de la primera carta a los corintios. Según recordamos, Pablo se ve obligado a tomar postura frente a las explosiones y efectos neumáticos que amenazan a la comunidad como una marea creciente, y tiene que pronunciarse a propósito de los incidentes tumultuosos que ocurren durante el culto. En este contexto aparece sin cesar la palabra "edificación". En nuestro lenguaje eclesiástico tradicional, este concepto se ha estrechado, vaciado y apartado un tanto del sentido que le da Pablo que ya no nos hace recordar su significación original. Para Pablo, este concepto no apunta a la experiencia religiosa subjetiva del individuo particular. En este sentido, sin duda, los iluminados de Corinto sufrían un malentendido. El apóstol habla, con una ironía crítica, de la "edificación de sí mismo" (1 Cor 14, 4; cf. también 8, 10) pues sólo admite la edificación de la comunidad (1 Cor 14, 3-5.12.17.26). El individuo que no se distingue todavía por dones especiales del Espíritu y, por tanto, toda la comunidad, ¿se edifican? Esa es la cuestión-test que él propone a propósito de la glosolalia y de la profecía. También designa Pablo su propia actividad de fundador de sus comunidades así como el trabajo de sus seguidores con los términos de construir y edificar (1 Cor 3, 5 s.; 2 Cor 10, 8; 12, 19; 13, 10). Lo mismo debe hacer cada uno en la comunidad respecto a su prójimo (1 Tes 5, 11; 1 Cor 8, 11-12; 1 Cor 14; Rom 14, 19; 15, 2) según el ejemplo de Cristo, que ha muerto por el prójimo (1 Cor 8, 11 s.; Rom 14, 15) y ha acogido a todos los hombres (Rom 15, 7). La ley de la "edificación" de la comunidad es ahora la entrega y el servicio renunciando al propio derecho. En este sentido Pablo se ha calificado a sí mismo como "uno que no tiene ley, no estando sin embargo sin ley de Dios, sino sometido a la ley de Cristo" (1 Cor 9, 21) y exhorta a la comunidad a seguir su ejemplo: "sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo" (1 Cor 11, 1; cf. Gál 4, 12; Flp 3, 17; 1 Tes 1, 6; 2, 14).

A través de estas afirmaciones se pone de manifiesto claramente que las instrucciones paulinas a propósito del culto no son otra cosa que la "teología de la cruz" aplicada y puesta en práctica, pero, a la vez, también se deja percibir que para Pablo el culto no está limitado de ninguna manera a ciertos actos cultuales, sino que abraza la vida

entera de los creyentes: "yo os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, lo cual es vuestro 'culto espiritual'" (Rom 12, 1). Esta exhortación introduce la última parte, parenética, de la carta a los romanos. En la expresión "culto espiritual" está utilizando una expresión conocida ya en textos religiosos místicos de la antigüedad tardía. Frente a los ritos sacrificiales de la religión popular el racionalismo griego había desarrollado ya la idea de que la piedad auténtica se manifiesta en el correcto uso de la razón; pero la mística helenística se ha sobrepasado, por el hecho de que para ella se alcanza la forma suprema de la veneración en el himno extático a la gloria de la divinidad, en la unión del que ora con el todo divino. En este sentido —no sólo referido a la conducta espiritual y razonable, sino referido también al comportamiento del Espíritu de Dios— Pablo vuelve a tomar este tema para utilizarlo de nuevo en una forma radicalmente distinta y radicalmente crítica: vosotros mismos, vuestros cuerpos y vuestras vidas, con vuestros quehaceres cotidianos, sois el sacrificio, el único que Dios acepta.

Así el apóstol reconduce a los iluminados, que se creían ya transportados a un más allá del tiempo y de la historia, a la temporalidad e historicidad de la existencia humana donde cada uno es responsable del otro. La iglesia, en efecto, no vive todavía en el nuevo eón del cumplimiento, sino que se encuentra todavía en los últimos tiempos del mundo, sometidos a la tensión que se extiende entre la resurrección del crucificado y su parusía; la iglesia está todavía bajo el signo de su muerte en la cruz y, sin embargo, vive una vida que brota de la fuerza del resucitado (2 Cor 13, 4). Pablo discute así las manifestaciones del Espíritu, tan pronunciadas y estimadas, manifestaciones que él conoce ya por propia experiencia y que no niega a la comunidad, negándoles su carácter de perfección última, y las juzga confrontándolas con la palabra de la cruz y el mandamiento del amor.

El bautismo y la cena del Señor

Pensamientos parecidos vuelven a aparecer en las afirmaciones paulinas sobre el bautismo y la cena del Señor.

El apóstol puede empalmar aquí con lo que la comunidad ya sabe (Rom 6, 3; 1 Cor 10, 15). ¿Pero cómo entiende estos dos actos? El concepto teológico de "sacramento", bajo el que designamos a los dos, es todavía desconocido para Pablo, aunque ocasionalmente también él pueda llamarlos así (1 Cor 10, 1-4). Es cierto que este concepto ofrece un inconveniente; puede atraer la atención del lector sobre las acciones rituales que no entran verdaderamente dentro de las miras del apóstol. En efecto, para él no se trata de acciones rituales reglamentadas por los hombres, sino de actos que se hacen operativos por la fuerza del Espíritu y que, en cuanto tales, son puestos como principios de alta significación tanto para sus comunidades como para todo el cristianismo primitivo. Sin embargo, Pablo las introduce en sus cartas más bien como ejemplos o ilustraciones; le permiten comunicar conocimientos que en otra parte explica con la ayuda del mensaje mismo de Cristo o de ciertas concesiones de fe formuladas inmediatamente, sin recurrir a los "sacramentos".

Sus afirmaciones sobre el *bautismo* tienen, ante todo, un sentido de recuerdo, un sentido existencial y aplicado. Desde siempre, el bautismo es practicado en la comunidad primitiva en el nombre de Jesús, y es como una acción que produce un efecto real, une a los bautizandos con el Señor, les comunica el perdón de los pecados, les confiere el Espíritu, los pone bajo la protección del *Kyrios* y los hace miembros así de la comunidad escatológica de salvación. Pablo mismo no habla de otra manera de él y utiliza expresiones ya acuñadas dentro de la primitiva tradición cristiana: lavar, santificar, justificar (1 Cor 6, 11), afirmarse en Cristo, ungir, sellar, arras del Espíritu (2 Cor 1, 21 s.). Entre otras, su recuerdo ocasional sobre el uso extraño del bautismo para los muertos (1 Cor 15, 29), practicado en Corinto, muestra hasta qué punto piensa en un efecto real del bautismo. Dice que los corintios se hacen bautizar para sustituir a ciertos paganos, muertos en la incredulidad, para proporcionarles con ello una participación en la salvación. Si no es apenas probable que Pablo haya introducido y recomendado este abuso, conocido por los misterios de la gnosis, es verdad que tampoco los rechaza. Lo menciona para demostrar a los corintios que negando la resurrección de los muertos hacen absurda su propia praxis bautismal.

Sin embargo, las locuciones enumeradas referentes al acontecimiento de salvación que se actualiza en el bautismo no agotan tampoco la significación de este último. Otras expresiones paulinas como “revestirse” de Cristo (Gál 3, 27), o como “ser bautizado en el cuerpo de Cristo y ser saciado con el mismo Espíritu” (1 Cor 12, 13) circunscriben todavía con más intensidad y más específicamente la unión completa del bautizado con Cristo. Aquí se inscribe el pensamiento de Rom 6, 3 de que el bautizado participa en la muerte y en la resurrección de Cristo. Un *número suficiente*, si no muy elevado, de paralelos en la historia de las religiones nos indica que esta idea hace su aparición en las comunidades cristianas helenísticas por influjo solamente del culto pagano de los misterios, en el cual los iniciados toman parte en el destino de la divinidad a la que se dirige su culto y donde, por una muerte y una resurrección llevadas a cabo ritualmente, alcanzan la salvación de su propio destino de mortales. Sin embargo, es significativa la manera en que Pablo usa y modifica este pensamiento; no lo entiende —como aparentemente lo hacen sus comunidades— conforme a las analogías con los mitos paganos. Para las comunidades paulinas, el bautismo significa el traslado, ya efectuado, a una vida nueva y sobrenatural más allá de la muerte, en virtud de la resurrección de Cristo. Pablo, por el contrario, teniendo en cuenta la presencia de bautizados y creyentes, dice simplemente que han sido crucificados, muertos y sepultados con Cristo. El resucitar con él, es decir, la vida, es para él objeto de espera (nótese la diferencia entre las formas verbales del pasado y las locuciones empleadas estrictamente para el futuro que encontramos en Rom 6, 2-8). El presente está, pues, marcado con el signo de la muerte de Cristo; crucificados con él, los creyentes llevan en sí mismos el “cuerpo de miseria” (Flp 3, 21; cf también 3, 10; Rom 8, 17 *passim*). Esto implica también una existencia escatológica pues los bautizados son sustraídos al poder aniquilador del pecado; éste queda tras ellos. Ya no tienen la muerte delante, sino detrás, ya que han muerto con Cristo; vienen ya de la muerte. Pero esto no tiene el sentido de una resurrección corporal y física; más bien han sido liberados y llamados a una nueva vida, a fin de que, como Cristo ha resucitado de entre los muertos “para la gloria del Padre”, vivan ellos también de “una vida nue-

va" (Rom 6, 4). En este sentido se puede decir del presente de los bautizados: "Así (pues), consideraos como muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (Rom 6, 11).

Con esta diferenciación entre muerte y resurrección, entre presente y futuro, entre ya y todavía-no, Pablo interrumpe el pensamiento mistagógico sobre el bautismo y, a la vez, la concepción banal corriente en las comunidades helenísticas en las que toda dialéctica decisiva es suprimida y aplanada.

En cuanto a la *cena del Señor,* encontramos en Pablo los temas correspondientes a los que le han guiado a propósito del bautismo. Aquí no necesitamos rastrear los orígenes y la prehistoria de esta celebración, imposible de elucidar en todos sus detalles ni de seguir el desarrollo ulterior de esta ceremonia en la iglesia primitiva. No hay duda de que se remonta a la última cena de Jesús. Pablo mismo se refiere a una tradición transmitida por el Señor cuando cita las palabras de la institución de la cena (1 Cor 11, 23). Pero es igualmente claro que la forma y la interpretación de la celebración han sufrido una considerable modificación, sobre todo en el ámbito del cristianismo helenista. También aquí el apóstol puede recordar a la comunidad una tradición bien conocida por ella y hacer una llamada hacia una comprensión de la cena que no proviene de él mismo (1 Cor 10, 15). La cena significa que por la bendición de la copa y el hecho de beber el vino, los creyentes "participan" de la sangre de Cristo, igual que partiendo y comiendo el pan "participan de su cuerpo entregado por nosotros (1 Cor 10, 16 ss.; 11, 23 ss.). Por supuesto que la "cena del Señor" (1 Cor 11, 20) se celebra como un auténtico banquete en común; al principio se parte el pan, dando gracias y "después de la comida" (1 Cor 11, 25) se presenta la copa. Estas dos acciones, a saber, la presentación de la copa y la presentación del pan, separadas por la cena y llevadas a cabo citando las palabras de la institución del Señor, tienen una significación concreta dentro del sentido "sacramental" mencionado en 1 Cor 10, 16 ss. Este sentido no contradice la fórmula de las palabras de la institución ("haced esto en memoria mía"), sino que está en perfecta correspondencia con ellas; pues esta expresión no sugiere una mera comida en recuerdo de un difunto, tal como incluso nosotros conoce-

mos, sino que entiende la "actualización" de la muerte salvadora de Cristo en el sentido estricto del término.

Pero la interpretación sacramental designada por la noción "participar" no es específicamente paulina; podemos suponer que es válida para el cristianismo helenista cada vez que se citan las palabras de la institución transmitidas por los sinópticos (Mc 14, 22 par); lo que ciertamente es paulino, por el contrario, es el modo con que Pablo prolonga el sentido del acontecimiento sacramental. El razona así: "puesto que el pan es uno, nosotros —aunque somos muchos— formamos un solo cuerpo; pues hemos participado de un solo pan" (1 Cor 10, 17). La palabra "cuerpo" cambia su sentido de una afirmación a otra. Conforme a las palabras de Jesús a propósito del pan: "esto es mi cuerpo, entregado por vosotros", designa en primer lugar el cuerpo de Jesús crucificado transmitido a los que comen y recibido por ellos para su salvación. Pero en tanto en cuanto los que celebran la cena reciben este cuerpo, son y se manifiestan a sí mismos como cuerpo de Cristo, en un sentido nuevo y no menos real: en cuanto *corpus mysticum ecclesiae,* es decir, la comunidad. Esto no es sólo metafórico; a la realidad expresada en las palabras de la institución: "esto es mi cuerpo", corresponde la realidad de estas otras: "nosotros somos su cuerpo".

La incorporación redentora de los creyentes al ámbito del reino de Cristo y su unidad, vinculante entre ellos, están ligadas la una a la otra en la concepción que el apóstol tiene de la cena. Con esto están indicados los temas y los argumentos que en el capítulo 11 de la primera carta a los corintios le llevan a reprender severamente a la comunidad a causa de las anomalías ocurridas en sus asambleas. También en Corinto se ha celebrado la cena del Señor en el marco de un banquete común, pero parece que se han unido las dos acciones sacramentales (partir el pan y beber juntos de la copa), acciones sacramentales que originariamente estaban separadas por la comida entera, de manera que ahora se las sitúa al final de la celebración con el fin de resaltarlas especialmente. En otras comunidades se ha instaurado también muy pronto esta costumbre; la antigua fórmula "después de la cena" que aparece en Pablo y en Lucas (Lc 22, 20) no aparece en los relatos de Mc 14, 22 s. y Mt 26, 26 s. Tampoco está interesado Pablo en volver a introducir el orden de la

liturgia anterior. Por el contrario, se opone con energía a la desestima y a la alteración de la comida celebrada en común que ha originado esta evolución, así como a la comprensión errónea de la cena del Señor, auténticamente sacramental. En Corinto, en efecto, se había introducido la mala costumbre de tomar previamente la comida por grupos y pandillas separados. Así los ricos podían regalarse cómodamente sin esperar a los más pobres, los trabajadores y los esclavos, por ejemplo, que no podían llegar puntualmente a la hora de la celebración de la tarde. Así, aquello se había convertido en un lamentable espectáculo que manifestaba la profunda división social que reinaba en la comunidad. Eso hace que Pablo tenga que quejarse amargamente de que entre ellos "ya no es posible de ninguna manera tomar la cena del Señor" (1 Cor 11, 20). Respecto a todo esto se ha de tener bien en cuenta que los corintios no eran verdaderamente conscientes de las consecuencias de su propio comportamiento; podían pensar que los que llegaban tarde no eran excluidos del sacramento propiamente dicho. Pero Pablo no puede participar ahí ya que, para él, el cuerpo crucificado de Jesucristo recibido en el sacramento y la comunidad en cuanto cuerpo de Cristo forman un todo único, así como el hecho de participar de la sangre de Cristo, es decir, de su muerte, no se puede separar del "nuevo orden de salvación" (la "nueva alianza": 1 Cor 11, 25) que queda representada en la comunidad. Con la despreocupación que los corintios muestran unos para con otros han hecho de su reunión una caricatura de la cena del Señor y se han atraído con ello el castigo de Dios (1 Cor 11, 27 ss.). Pablo se ve obligado a exhortarles a celebrar la cena en una manera que sea conforme al sentido en que ha sido instituida y a no comer sin más "sin discernir el cuerpo del Señor" (1 Cor 11, 29), es decir, les exhorta a respetarlo como cuerpo de Cristo que nos reúne a todos en su cuerpo.

De lo dicho se deduce que en Corinto no se ha olvidado sin más, como a menudo se ha afirmado, el sentido sacramental de la cena del Señor para hacer de ella una comilona festiva y profana. Al contrario, los corintios han defendido un sacramentalismo masivo y exagerado, estando convencidos de haber sido ya trasladados a la esfera superior de los salvados, por la participación en Cristo resucitado que el sacramento les proporciona. Frente a esta

herejía pone ante sus ojos —ya en 1 Cor 10, 1-13— la imagen del pueblo de Israel en el desierto, que, bendecido con los dones de Dios, fue sin embargo sacudido por el castigo de Dios para su propio bien. "Por eso, el que cree que está de pie, que esté atento, no sea que caiga" (1 Cor 10, 12).

También el tratamiento que Pablo hace de la cuestión de la cena —igual que ocurre con el caso de la profecía y la glosolalia— es una muestra de teología de la cruz actualizada: "pues cuantas veces tomáis este pan y bebéis de esta copa anunciáis la *muerte* del Señor hasta que venga" (1 Cor 11, 26). De esta manera, la celebración que los iluminados han llevado a un más allá fantasmagórico vuelve a ocupar su sitio *en* el tiempo y *en* la historia, entre la muerte y el retorno de Cristo, y la comunidad pasa de ser un fantasma a ser una fraternidad totalmente concreta y terrestre.

El cuerpo de Cristo

En el contexto de las afirmaciones de Pablo sobre el culto, y en especial sobre los sacramentos, hemos visto ya repetidas veces designada la comunidad como *cuerpo de Cristo*. Con ello Pablo toma un concepto sociológico bien conocido y ampliamente usado en la antigüedad y lo usa expresivamente (cf. 1 Cor 12, 14 s.). Pero en seguida se deja notar que esta imagen corriente de un organismo homogéneo y sin embargo diversamente articulado en el que cada miembro tiene su función y en el que el conjunto no sería capaz de sobrevivir sin cualquiera de los miembros, no agota el pensamiento del apóstol sobre este tema. Pasajes muy importantes, a saber, precisamente los pasajes que encontramos puestos en relación de contexto con los sacramentos, no se conforman con hablar de la comunidad en sentido figurado: la comunidad no es *como si* fuera un cuerpo, sino que *es* realmente el cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27; cf. también 12, 12), es *un* cuerpo en Cristo (Rom 12, 5), una realidad que no se puede comparar con cualquier otra comunidad terrestre, una comunidad que, sin embargo, sigue siendo una realidad terrestre, fundamentada sobre aquél que —sólo él— se ha entregado a sí mismo corporalmente hasta la muerte y que está presente en la comunidad. Esta tiene la naturaleza de un

"cuerpo", en primer lugar, gracias a esta figura única, y no en función de la pluralidad y de la diversidad de sus miembros. Las limitaciones terrenas y las fronteras humanas ya no tienen aquí ningún valor: judíos y gentiles, esclavos y libres, hombre y mujer (1 Cor 12, 13; Gál 3, 28). Más que de un organismo humano y natural, se trata, pues (aunque en un sentido ambiguo) de un órgano, es decir, de un medio o de un instrumento con el que Cristo mismo establece su reino y lo realiza por su Espíritu. La comunidad no tiene que llegar a ser este instrumento; por la fuerza de su muerte y de su resurrección, la comunidad *es* ese medio, liberada y agraciada por él, sin ninguna limitación. Por eso mismo Pablo no permite que la comunidad y el culto se conviertan, como ha ocurrido en Corinto, en una palestra donde se forman los virtuosos de la religión, un terreno favorable a las evasiones iluministas, fuera de la realidad terrestre e histórica, en un más allá pretendidamente divino. Pues según Pablo, el Espíritu no es de ninguna manera un privilegio de unos pocos; no se manifiesta únicamente en explosiones excepcionales; los que lo pretenden provocan en la comunidad de Corinto la presunción de unos y el desánimo resignado de otros. El Espíritu ha sido dado a todos y actúa en cada uno de forma muy diversa, incluso en los servicios y necesidades cotidianas, aparentemente insignificantes y prosaicas, que para los corintios nada tienen que ver con los "dones del Espíritu". Por eso es por lo que además de la profecía, del hablar en lenguas y su interpretación para hacerlo comprensible, además del don que consiste en distinguir las experiencias espirituales (si provienen del demonio o de Dios), además de la proclamación y de la doctrina apostólicas, además del don de la curación de enfermos, Pablo, conforme a su propio lenguaje, cuenta también entre los "dones de la gracia" la dirección de la comunidad, la mutua animación y el servicio mutuo. En ninguno de los pasajes en los que él enumera estos servicios encierra una tendencia a la jerarquización o a la integridad (cf. 1 Cor 12, 9 s. 28 s.; Rom 12, 7 s.). Aquí es decisivo el hecho de que nadie está excluido y de que la acción de la gracia se concretiza para todos, aunque de maneras diversas, traduciendo las formas en que Dios, el único *Kyrios*, el único Espíritu reparte la fe a cada uno (Rom 12, 5; 1 Cor 12, 4 s.).

Sólo en ese contexto de los efectos y de los dones de la gracia hace uso el apóstol también de la antigua imagen ya mencionada de un solo cuerpo formado por muchos miembros. Sin embargo, esta segunda aplicación del tema del cuerpo está subordinada a la primera y no define por sí misma la naturaleza de la iglesia. Sobre la base de sus afirmaciones referentes al cuerpo de Cristo, a las que da un sentido totalmente concreto, Pablo se sirve de la imagen del organismo para superar el deterioro de la comunidad que 1 Cor 12, 5 s. nos describe de manera muy expresiva, por no decir en forma surrealista: los miembros individuales hipertrofiados o atrofiados se oponen unos a otros y rivalizan; mientras unos se engríen, los otros se sienten inferiores o incluso excluidos. Con ello Pablo (criticando por una parte y animando por otra) exhorta a los miembros de la comunidad a aceptarse unos a otros, cada uno en su sitio, con sus posibilidades y sus límites, sin violentarse mutuamente ni sobrestimar a unos frente a otros en una rutina arbitraria, reconociendo su interdependencia, cumpliendo así "la ley de Cristo" (Gál 6, 2) de la que vive la comunidad. Bajo esta ley no es posible que repugne el dolor ni que el honor o la gloria susciten envidia. Los miembros del cuerpo de Cristo sufren y gozan juntos (1 Cor 12, 26).

EL FUTURO Y EL PRESENTE (ESCATOLOGIA Y ETICA)

1. *El tiempo de la fe*

Según la concepción de Pablo, el tiempo de la fe no puede ser calculado según el esquema del tiempo universal: ¿qué era? ¿qué es? ¿qué será? En los capítulos precedentes hemos visto ya hasta qué punto el acontecimiento que ha tenido lugar en Cristo para el mundo está presente en la proclamación paulina; pero no menos presente está el futuro inaugurado por este acontecimiento, aunque Pablo insista sin cesar en el todavía-no de la existencia terrestre. Sin embargo, la relación entre el presente y el futuro debe ser examinada todavía más de cerca. La cuestión se propone en razón de las yuxtaposiciones paulinas que a primera vista parecen contradictorias: ante la venida inminente de Cristo, Pablo invita a los filipenses a regocijarse (Flp 4, 4 s.); recuerda el carácter pasajero de este mundo (1 Cor 7, 29); enseña la resurrección de los muertos, que no tardará en ocurrir, así como la transformación de los supervivientes (1 Cor 15, 50 s.). Pero el mismo Pablo anuncia que los tiempos se han cumplido (Gál 4, 4); proclama "la nueva creación" presente en Cristo (2 Cor 5, 17); proclama que ha llegado a los creyentes "el final de los tiempos" (1 Cor 10, 11). ¿Es preciso detectar aquí solamente una yuxtaposición no resuelta, condicionada quizá por las cambiantes situaciones y estados de ánimo, o se reduce la contradicción a una antinomia, cuantitativa en algún modo, es decir, que una cosa ha sido ya concedida a la fe mientras que la otra todavía se espera? Aunque Pablo hable así varias veces y aunque se vea forzado a hacerlo para oponerse al iluminismo (cf. 1 Cor 4, 8-13; 15; 2 Cor 13, 4 *passim*), las dos series de afirmaciones están estrechamente ligadas y la fórmula "sí, pero", "sí,

pero a pesar de todo" es insuficiente para designar el esquema de pensamiento que tienen como base. El verdadero estado de cosas no puede traducirse sino con un "porque-por tanto" (cf. Rom 5, 1-11 *passim*): porque el testimonio de Cristo es firme en la comunidad de los corintios y éstos desbordan de riqueza, esperando su futura manifestación (1 Cor 1, 4 ss.). Ya que Pablo ha sido aprehendido por Cristo, dice de sí mismo: "no es que lo haya alcanzado ya o que ya sea perfecto; lo persigo por si puedo alcanzarlo" (Flp 3, 12). "Pues *estamos* salvados en esperanza" (Rom 8, 24). Eso es en verdad lo que expresan los pasajes citados de Rom 6, 1 s., tratando de la situación presente, en relación a la salvación de los que, bautizados en la muerte de Cristo, esperan la vida futura con él; pues es evidente que el apóstol se refiere aquí al hecho de que la comunidad confiesa a Jesucristo (Rom 6, 8 s.). No otra cosa hay que decir de 1 Cor 15: el apóstol parte del acontecimiento ocurrido en Jesucristo sobre el que se apoya la fe (1 Cor 15, 3 s.) para fundamentar la esperanza de la futura resurrección de los muertos.

El mensaje de Pablo está marcado de tal manera por la escatología que no se puede poner aparte —como la iglesia posterior acostumbrará a hacer en su enseñanza— un párrafo didáctico titulado "acerca de las últimas cosas" para hacer de él un capítulo final, marginal y suplementario donde se recogerían todos los pensamientos y las afirmaciones del apóstol que se refieren a un más allá de la muerte individual y del fin del mundo. La misma expresión tradicional "las cosas últimas" no se acomoda al caso de Pablo; en el fondo, para él no se trata de las cosas últimas, sino de las "primeras". Por eso, hay que plantearse la cuestión de si no sería más adecuado colocar al principio su escatología, que forma un todo coherente, porque sin ella son inconcebibles tanto su doctrina sobre la ley como su doctrina sobre la justificación y la salvación, así como cualquier otra afirmación suya sobre la palabra de la cruz, sobre el bautismo o la cena del Señor, sobre la acción del espíritu o la naturaleza de la iglesia. Pero de esta manera tampoco habríamos dado con el rastro escatológico fundamental de su pensamiento y de su obra. De esta manera caeríamos fácilmente en el error de pensar —como lo hacen buen número de estudios sobre Pablo— que su escatología fuera algo así como un marco de repre-

sentación tomado —aunque con ciertas modificaciones— de la apocalíptica judía y de la apocalíptica del primitivo cristianismo, cuadro de representación en el que Pablo habría insertado el mensaje de Cristo como en un sistema de coordenadas previamente dado. Aunque bajo la perspectiva de la historia de las religiones algunas cosas parecen favorecer esta impresión y aunque, efectivamente, se da una correlación entre la herencia apocalíptica y el mensaje paulino de la salvación, es más bien lo contrario lo que es cierto: en Pablo, la escatología tradicional es tributaria del evangelio y el mensaje de Cristo no es comprendido a partir de la tradición apocalíptica, sino al contrario, ésta es comprendida de una manera nueva a partir del acontecimiento de salvación. No es posible reducir, por poco que sea, la validez de las afirmaciones de Pablo relativas al presente. No son de ninguna manera exageraciones iluministas. Parmanece válido en todo su sentido: "quien está en Cristo es una nueva creatura. Lo viejo se ha pasado; todo se ha hecho nuevo" (2 Cor 5, 17). En razón del acto de reconciliación llevado a cabo por Dios en Cristo para el mundo, lo que la apocalíptica judía y la apocalíptica de la primitiva comunidad cristiana esperan como futuro y describen en imágenes muy variadas (cf. Ap 21, 5) es anunciado como algo que ya ha ocurrido. Con ello la escatología no queda abandonada ni sustituida por una filosofía o teología de la historia inmanente. En este sentido hegeliano, F. Chr. Baur (1792-1860), de Tübingen, gran especialista en las investigaciones sobre la historia del cristianismo primitivo, ha dicho refiriéndose a Gál 4:

> Igual que la naturaleza humana pide que el hombre de ser un niño menor y adolescente pase a ser un hombre autónomo y maduro, de esclavo a hombre libre, de siervo a hijo, de igual manera, Cristo en el tiempo preestablecido, es decir, en el momento en que la humanidad ha adquirido la madurez suficiente, se ha integrado a ella como hijo. Considerado de esta manera, el cristianismo es un escalón de la evolución religiosa que brota de un principio interior inmanente a la humanidad (¡), el progreso del espíritu hacia la libertad de la conciencia de sí mismo: *Neutestamentliche Theologie,* 1864.

Pablo, por el contrario, no piensa que el tiempo haya llegado por sí mismo a la madurez, ni que el acontecimiento de salvación sea de alguna manera el tiempo de

la cosecha para la historia universal o que la necesidad de salvación de los hombres no haya aumentado en el momento de la aparición de Cristo hasta el punto de que este último pueda ser calificado como *deus ex machina* universal. La hora de la salvación es más bien la hora de la gracia libremente escogida por Dios. "Pues no es el tiempo lo que ha provocado el envío del Hijo, sino al contrario: el envío del Hijo ha llevado el tiempo a su cumplimiento" (Lutero). ¿Qué es, pues, lo que aquí se llama escatología? Aparentemente, no sólo el hecho de que el reloj del mundo se pare. Ciertamente, Pablo comparte con la apocalíptica del judaísmo tardío y del primitivo cristianismo algunas representaciones muy concretas, incluso singularmente masivas, sobre el fin del mundo. Y, sin embargo, está pensando, en otro sentido, en un acontecimiento que concierne al mundo y que Dios ha realizado y concluirá por sí solo. Este acontecimiento hace estallar las perspectivas y las posibilidades de la historia intrahumana y las lleva hasta su fin; la historia de Dios en cuanto movimiento radicalmente opuesto a la historia terrestre. El tiempo, la historia y el mundo son comprendidos aquí de una manera diferente a como los comprende la conciencia moderna. Para esta última no son sino los datos constatables, fácilmente perceptibles por la observación y la reflexión humanas: el tiempo, que corre en un movimiento de flujo y reflujo a través del presente, del pasado y del futuro; la historia en cuanto elemento que camina, transformándose constantemente en el tiempo; el mundo como la contextura permanente que engloba a los dos. La apocalíptica no los entiende sino de esta manera, aunque los considere bajo el aspecto teológico; observa el paso del tiempo, establece los períodos del desarrollo de la historia e interpreta el mundo en la perspectiva de su final y del comienzo de un nuevo mundo de Dios.

La lengua y las representaciones de la apocalíptica han influido notablemente en la teología paulina y, sin embargo, han sufrido a su vez en ella una profunda transformación. Si no han sido expresamente rechazadas (1 Tes 5, 1 s.), las especulaciones, las imágenes y los conceptos de la apocalíptica desaparecen completamente en Pablo; por lo general no los encontramos sino en forma fragmentaria y heterogénea. Lo que ante todo es fundamentalmente nuevo en la escatología paulina es el descubrimiento

de que la misión, la muerte y la resurrección de Jesucristo implican el fin de un eón y el comienzo de otro. En su teología, este descubrimiento está íntimamente ligado a la idea, profundizada y desarrollada por el apóstol como en ningún otro caso, de que el hombre perdido ante Dios deja en el mundo su huella y de que es *en* el tiempo y *en* la historia donde se realiza el acto liberador de Dios en favor del hombre. Así, el tiempo de la fe es ahora el tiempo que separa la muerte y la resurrección de Cristo de su futuro.

De esta manera Pablo ha superado y dejado atrás la espera apocalíptica al estilo del judaísmo o del primitivo cristianismo, pero igualmente ha determinado la postura de los creyentes frente a los iluminados de sus comunidades. Estos han acogido con excesiva avidez la noticia del cumplimiento del tiempo y del comienzo de la salvación, creyendo representar el nuevo eón en su propia existencia sin estar dispuestos, por otra parte, a asumir el compromiso de la vida cristiana en la humildad y en los sufrimientos. Por las numerosas afirmaciones polémicas de las cartas paulinas podemos apreciar hasta qué punto ven los iluminados en la simultaneidad y la coincidencia de la salvación ya realizada con el cumplimiento futuro profesados por el apóstol una prueba de su debilidad y de su inconsecuencia, y hasta qué punto impresionan a las comunidades por la pretendida potencia de su pensamiento y de su conducta, lineales y evadidos. A sus ojos la mentalidad del apóstol debía aparecer como la recaída en un *interim* absurdo y en un *vacuum* superado. De esta manera pensaban ellos poder superar a su vez el mensaje de Pablo y dejarlo tras de sí. Pero, en realidad, la comprensión paulina de la temporalidad, que todavía dura, no está determinada primariamente por una carencia, sino positivamente, a partir del mensaje de Cristo; más que de un resto terrestre que sólo penosamente se puede soportar, se trata del estado de salvación al que Cristo crucificado y resucitado da sentido y contenido. La historicidad y la temporalidad es el campo en que se juega la garantía de la fe.

Lo que nosotros acostumbramos a llamar *ética* paulina es, si no la única expresión de este descubrimiento, al menos su consecuencia más característica. El concepto puede ser malentendido y da la impresión —inexacta en lo que se refiere al apóstol— de un sistema de directrices y prin-

cipios para el comportamiento correcto de un cristiano, sistema que convendría distinguir de la teología paulina incluso empleando las palabras-clave de "teoría" y "praxis". Aunque las exhortaciones tienen en las cartas no sólo su propio puesto, sino incluso su propia forma, no obstante Pablo sería de esa manera profundamente mal comprendido. Sería igualmente falso querer deducir esta ética de tal o cual idea sobre el hombre, sobre el estado, sobre la sociedad o sobre el cosmos, al estilo de lo que ocurre en la ética platónica o estoica o en cualquier otra ética moderna. Sus exhortaciones no están orientadas, como ocurre en el judaísmo, por una ley fija que es interpretada y aplicada a las diferentes situaciones y ámbitos de vida. Frente a esto Pablo dice: "vosotros no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia" (Rom 6, 14).

2. *Vivir de la gracia*

Vivir de la gracia significa que todo el quehacer de los creyentes se encamina, en primer y último lugar, a lo que Dios ya ha hecho previamente en Cristo. En principio no se trata aquí de posibilidades abstractas o ideales, sino de una realidad a la que el creyente no puede añadir nada, una realidad que el creyente debe más bien aceptar y acoger por la entrega obediente de su propia existencia. Las exhortaciones del apóstol, de esta manera, no son sino otra versión de su mensaje de salvación. Por eso, la *parénesis* (discurso de exhortación) de la carta a los romanos (Rom 12-15) comienza con esa llamada global, ya citada, que se deduce del mensaje contenido en lo que ya va escrito en la carta y que se lo hace recordar de nuevo con fuerza conmovedora: "así pues, yo os exhorto, hermanos, *por la misericordia de Dios*..." (Rom 12, 1). Flp 2, 1 s. nos ofrece otro ejemplo clásico en el marco de una exhortación a la renuncia a sí mismo por amor al otro (humildad). El apóstol cita un himno a Cristo (el más antiguo que tiene la iglesia) que proviene del repertorio de himnos de la primitiva comunidad cristiana. El himno trata de la renuncia de Cristo a su majestad divina, su despojamiento de sí mismo y su humillación en la obediencia hasta la profundidad abismal de la existencia humana, su muerte en la cruz y —precisamente por todo lo anterior— su

exaltación como Señor (*Kyrios*), llevada a cabo por Dios, por encima de todos los poderes y de todas las potencias (Flp 2, 6-11). Evocando estos acontecimientos, y no sólo los sentimientos humildes de que da ejemplo el Cristo terrestre, las palabras introductorias —más que la traducción de Lutero ("tened los mismos sentimientos que Cristo Jesús")— deja entender: "orientad vuestros sentimientos correctamente hacia lo que es válido en Cristo Jesús" (Flp 2, 5), es decir, hacia lo que, en él, os rodea en cuanto realidad.

Pues bien, la aceptación o, más bien, la recepción de esta realidad constituye, si no una realización o una obra, una acción en el sentido fuerte del término, en la medida en que la gracia no obra sobre el creyente con un impulso natural ni el sujeto que la recibe es un objeto muerto, como la piedra para el escultor. Por eso, en el contexto inmediato del pasaje mencionado, Pablo prosigue de forma muy paradójica: "por eso, queridos míos... trabajad con temor y temblor en vuestra salvación, pues (!) es Dios quien obra en vosotros la voluntad y la ejecución para llevar a cumplimiento su designio de amor" (Flp 2, 12 s.). Nótese bien: aquí la acción no es compartida entre Dios y el hombre, de manera que las dos frases se complementen. Por ejemplo así: esforzaos todo lo que podáis, que Dios hará lo suyo por su parte y coronará vuestro esfuerzo. O así: Dios ha comenzado, cuidad de que pueda llevar a término su obra con éxito. No, no es así, sino que las dos frases se apoyan una en otra mutuamente: porque Dios lo hace todo, también vosotros tenéis que hacerlo todo. "Con temor y temblor" traduce, en el antiguo testamento, el espanto del hombre que encuentra a Dios y que, situado en el campo de fuerza de su acción, se esfuerza por corresponder para no echar en saco roto la gracia de Dios (2 Cor 6, 1). De esta manera, los creyentes, que vienen de Cristo, se hallan en camino hacia su día, llamados a ser "irreprochables e intachables, hijos de Dios irreprensibles en medio de una generación depravada y perversa", como quienes "se apoyan fuertemente en la palabra de la vida, como quienes llevan la luz en el mundo" (Flp 2, 15 s.).

La mutua correlación entre la promesa de salvación y la llamada a la obediencia, entre la proclamación y la llamada, es particularmente característica en el caso de

Pablo. Con frecuencia queda circunscrita por medio de fórmulas que aunque, ciertamente, no son falsas, sí que son demasiado usadas: "Dios concede lo que ordena" o "hazte lo que eres" (¡si nuestro lenguaje, con sus precisiones corrientes, solamente no trastocara la verdad de los hechos y la hiciera evidente, en vez de suscitar nuestra interrogación y nuestra comprensión...!). Esta yuxtaposición y compenetración de indicativo e imperativo se encuentra de mil maneras en las cartas paulinas (cf. Rom 6, 2 s.; 11 s.; 8, 1 s.; 12 s.; 15, 1 s.; Gál 5, 1. 13 *passim*). Ello significa que la promesa y la llamada coinciden en su contenido: "os habéis revestido de Cristo" (Gál 3, 27); "revestíos del Señor Jesucristo" (Rom 13, 14); "estáis muertos al pecado" (Rom 6, 2); "manteneos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, que no reine ya pues el pecado en vuestro cuerpo mortal..." (Rom 6, 11 s.). O también en 1 Cor 5, 6 s., donde Pablo, haciendo referencia a la pascua y a la costumbre judía de comer el pan ácimo, habla metafóricamente: "echad fuera la vieja levadura (la maldad y la malicia) para que seáis una masa nueva (la pureza y la verdad), ya que vosotros, en realidad, sois ácimos". Dicho de forma clásica, en Gál 5, 25: "vivimos en el Espíritu; caminemos también en el Espíritu". El ámbito en que se ubican estas exhortaciones no es otro que el mismo de las afirmaciones sobre la salvación. La vida nueva no sobrepasa lo que la gracia da a la fe. Por eso no es suficiente comprender la vida, a la que el cristiano es llamado por medio de estas exhortaciones, como una consecuencia suplementaria de la fe; esta vida es en sí misma una especie de fe, la asimilación de Dios; la opción por la fe se apoya en el hecho de que Dios se ha decidido anteriormente en Cristo a favor del mundo. De esta manera, los dos aspectos se corresponden y equilibran: vivir de la *gracia,* pero también, *vivir* de la gracia.

En las exhortaciones del apóstol juega todo el peso el origen de la fe, pero en cuanto origen de un movimiento muy determinado en su meta. No es simple casualidad el que Pablo, para referirse a la vida en la obediencia, se sirva de expresiones, corrientes ya en el judaísmo, que indican una marcha ("para que *caminemos* en un ser y en una vida nuevos", Rom 6, 4, o que designe la doctrina y la instrucción como "camino(s)" [1 Cor 4, 17 *passim*]).

Con ello, la multiplicidad de los comportamientos humanos queda reducida —con una insistencia y una simplicidad nuevas— a una alternativa y, más frecuentemente todavía, a un antiguamente/ahora que recuerda el acto salvador de Dios y que, como una cuña, separa el "nuevo" del "viejo" ser (cf. Gál 5, 19 s.; 1 Cor 6, 11 *passim*). Así se hace patente de nuevo que las exhortaciones del apóstol no argumentan con posibilidades ante las cuales esté situado el cristiano, sino con ámbitos de poder y de soberanía para las que ha sido liberado y hacia las que ha sido puesto en camino: la ley y la gracia (Rom 6, 14), el pecado y la justicia (Rom 6, 16 s.), la carne y el espíritu (Rom 8, 5 s.; Gál 5, 16 s.), la muerte y la vida (Rom 8, 6).

En esta enumeración de lo que la vida humana comporta de "obediencia", "servicio" y "deberes" concretos, Pablo se sirve en sus exhortaciones de conceptos y expresiones universalmente válidas y comprensibles, sin intentar de ninguna manera elaborar una nueva escala de valores específicamente cristiana. Esto es particularmente claro en las numerosas enumeraciones de sus exhortaciones, carentes de orden sistemático, que, en cuanto a la forma y al contenido, encuentran un paralelo inmediato en los "catálogos de vicios y virtudes" en la tradición proverbial judía y en la ética popular helenística (cf. Rom 1, 29-31; 12, 8 - 21; 13, 13; 1 Cor 5, 10 s.; 6, 9 s.; 2 Cor 12, 20 s.; Gál 5, 19 - 23). Así como en Rom 12, 8 s. toma palabras de los proverbios y de otros libros veterotestamentarios junto con otros elementos provenientes de la tradición del cristianismo primitivo. Pablo es capaz de remontarse, sin ruptura ni distinción, hasta tal o cual directriz moral proveniente de la ética racional del paganismo; en la *parénesis* de la carta a los romanos, por ejemplo, toma el concepto griego de la prudencia, muy conocido, y llega a formularlo muy brevemente con una especie de juego de palabras: "en virtud de la gracia que me ha sido dada os recomiendo que no os estiméis en más de lo que conviene, sino que tengáis sentimientos modestos, según la medida de la fe que Dios otorgó a cada cual" (Rom 12, 3). Igualmente característico es el resumen —muy griego— de la exhortación de Flp 4, 8: "por lo demás, hermanos, tened en cuenta todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio". La voluntad de Dios apunta a lo que es

válido desde siempre y para siempre, a lo que está escrito en nuestras conciencias, en nuestros corazones y en nuestra razón, a lo que constantemente hay que examinar y aprobar como "bueno, agradable y perfecto" (Rom 12, 2).

Lo que aquí es nuevo no es el contenido, sino el contexto de las exhortaciones: el origen y la meta del camino en que andan los cristianos, la gracia de la que viven y en virtud de la cual son llamados a una obediencia y a un servicio nuevos, así como el próximo día de Cristo a que están "destinados" para "alcanzar la salvación" (1 Tes 4, 7; 5, 9). En aquel día también ellos tendrán que comparecer ante el juez divino (Rom 14, 12; 1 Cor 4, 5; 2 Cor 5, 10 *passim*).

Cuando uno recorre de carta en carta los pasajes parenéticos queda sorprendido al comprobar hasta qué punto es verdad que el apóstol *argumenta* de forma múltiple y diferenciada, sin esquematizar nunca ni utilizar clichés de pensamiento; dicho con otras palabras, no se contenta con proclamar y decretar, sino que apela al discernimiento de los que le escuchan o le leen. Sus argumentos son "motivaciones" en el verdadero sentido de la palabra. Es verdad que ciertos motivos centrales reaparecen frecuentemente y se entrelazan; otros tienen más bien un carácter complementario o sirven para confirmar lo ya dicho. Sin embargo, son evidentes las formas múltiples y variadas con las que Pablo hace fructificar y desarrollar el sentido y la significación de la acción salvadora de Dios para el comportamiento de los creyentes, a los que se dirige por su bautismo en la muerte de Cristo (Rom 6, 3 s.; 1 Cor 6, 11) y por su cualidad de miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 11, 17 s.; 12, 12 s.; Rom 12, 5 s.); los exhorta a hacer buen uso de su libertad, es decir, de la libertad que, más que insistir en sus propios derechos, está dispuesta a la renuncia para favorecer al más débil (1 Cor 8, 1 s.; 10, 23 s.; cf. también Rom 14; 15). O advierte a la comunidad el peligro de una falsa valoración de sí misma o de una falsa seguridad (1 Cor 10, 1 s.) y apela a su corresponsabilidad frente a la acción y frente al reconocimiento del evangelio del reinado de Cristo incluso en el mundo de las naciones (Rom 15, 7 s.) o les hace recordar la cercana venida del Señor (Flp 4, 5; Rom 13, 11 s.).

También están coordinados con estos pensamientos conductores otros motivos que, hablando con propiedad, no son teológicos, como la llamada a lo que está bien (1 Cor 11, 13; 14, 34), a las costumbres (1 Cor 11, 17), a lo que "enseña la naturaleza" (1 Cor 11, 14 s.; cf. Rom 1, 26; 2, 14) o lo que está en uso en todas las comunidades (1 Cor 11, 16). Es verdad que esto puede ponerse en relación ocasionalmente con especulaciones singulares sobre el orden de la creación, como ocurre en el pasaje extrañamente oscuro de 1 Cor 11, 2-16, donde el apóstol se opone a tendencias iluministas de emancipación de la mujer en el culto.

El modo como fundamenta Pablo cualquiera de sus exhortaciones o sus apelaciones a lo que es reconocido por todo el mundo no debe ser entendido como conformismo con el mundo. Al contrario, precisamente en un pasaje de este tipo figura la recomendación siguiente: "no os conforméis a este mundo, sino dejaos transformar (¡imperativo pasivo!) por la renovación de vuestro espíritu" (Rom 12, 2).

De ahí resulta el hecho aparentemente contradictorio de que las instrucciones paulinas a la vez son escatológicas y están fundadas sobre lo que es y sigue siendo válido en el mundo. Ambas cosas determinan el comportamiento del cristiano en el mundo.

3. *Condición del cristiano en el mundo: presencia y distancia*

Según Pablo, la vida del cristiano está igualmente alejada del sometimiento al mundo como de la huida del mundo. La fe le libera dándole independencia frente al mundo, pero a la vez le obliga a mantenerse en él. Esta relación curiosamente doble está expresada en Pablo de múltiples formas. Gracias a la vida nueva que les ha sido concedida, los creyentes no pertenecen ya a este mundo ni a sus potencias o implicaciones (Gál 1, 4), sino al Señor crucificado y resucitado (Rom 14, 7 s.). Por la cruz de Cristo, el mundo está crucificado para Pablo y Pablo para el mundo (Gál 6, 14). Ya no es lícito entregarse de nuevo al mundo a la manera de los judaizantes gálatas, que practican el legalismo. La tentación de sometimiento al

mundo no amenaza menos bajo la forma del trato que tenemos con él a través de las preocupaciones diarias. De ahí la llamada del apóstol a mantener una distancia frente a todos los lazos terrenos:

> Los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen,
> y los que lloran como si no llorasen,
> y los que están alegres como si no lo estuviesen,
> y los que compran como si no poseyesen,
> y los que disfrutan del mundo como si no disfrutasen.
> Pues la figura de este mundo pasa (1 Cor 7, 29-31).

Tomadas en sí mismas, estas frases podrían ser entendidas como una transcripción del ideal de vida cínico y estoico que pretende desligarse de todos los lazos terrestres y alcanzar la impasibilidad frente a todas las experiencias y circunstancias, buenas o malas, que la vida y el destino reservan al hombre. Todo lo que rodea al sabio y todo lo que le ocurre —patria, amistad, familia, salud y enfermedad, fama y desprecio, riqueza y pobreza, gozos del amor y muerte— todo esto no llega a tocarle en su ser íntimo si es verdaderamente sabio; se mantiene independiente de todo y nada le puede perjudicar (Epicteto).

Igual que la sabiduría proverbial, 1 Cor 7, 29-31 argumenta a partir de la caducidad de todo lo terreno. No es preciso decir que con ello se expresa algo más que la experiencia universalmente humana del paso del tiempo. El tiempo es corto porque la próxima venida de Cristo y el fin del mundo están ya al alcance de la mano: está tan cerca que muchos de la presente generación lo podrán experimentar en vida todavía (1 Tes 4, 15 s.; 1 Cor 15, 51 s.; cf. Flp 4, 5). Aunque nadie conoce ni el tiempo ni la hora y el "día del Señor" ha de venir "como un ladrón en la noche" (1 Tes 5, 1 s.), eso no cambia nada de la certeza de la espera inmediata del apóstol. Las instrucciones y consejos paulinos de 1 Cor 7 no pueden ser separados de este contexto. Por el contrario, este último, lejos de ser un *memento mori* universalmente cósmico, significa para Pablo el hecho de que en Cristo los creyentes *han sido* ya llamados a una nueva existencia (1 Cor 7, 17 ss.) y que, por esto, sus ciudados y preocupaciones deben dirigirse hacia el Señor, que, presente en el Espíritu, vendrá para salvar y juzgar.

Las cuestiones referentes al matrimonio, que el apóstol discute en 1 Cor 7 de forma pormenorizada bajo una perspectiva de tiempo escatológica y cristológicamente reducida, le han sido propuestas en una carta escrita por los corintios (1 Cor 7, 1), probablemente con motivo de concepciones ascético-iluministas que un determinado grupo ha propagado en el seno de la comunidad. También aquí aparece la misma tendencia a la emancipación, a la superación de todos los lazos humanos y terrestres para llegar a la realización de una existencia nueva, supraterrestre; probablemente los representantes de esta tendencia se refieren a Pablo mismo: "ya no hay aquí ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3, 28; cf. 1 Cor 12, 13). La consecuencia que se extrae de ahí reza como sigue: abolición del matrimonio y renuncia a toda relación sexual. Se puede ver hasta qué punto son contradictorias las consecuencias que era capaz de extraer el iluminismo: por una parte está permitido entregarse a una vida desordenada con las prostitutas guiada únicamente por el instinto sexual, ya que cosas tan bajas no serían capaces de afectar al cristiano en su ser más íntimo (1 Cor 6, 12 s.), por otra parte se rechaza toda relación sexual. Las respuestas —curiosamente intermitentes— que Pablo da a la cuestión de si los cristianos deben casarse o no, a la cuestión de si los matrimonios ya existentes deben ser mantenidos o disueltos, o a la cuestión de si un enamorado debe casarse todavía con su prometida, muestran lo delicada que es la postura del apóstol frente a todas estas cuestiones, apenas inteligibles para nosotros, pero perfectamente concebibles si tenemos en cuenta las circunstancias de las primitivas comunidades cristianas. La primera frase del capítulo: "es bueno para un hombre no tomar mujer" (1 Cor 7, 1. 8), como hace Pablo mismo (1 Cor 7, 8. 26 s.; cf. también 7, 36 s.), muestra que el apóstol se inclina hacia una respuesta "ascética". Pero este comportamiento presupone un "don" que no es concedido a todos (1 Cor 7, 7). Vista la pasión de los instintos naturales, Pablo no quiere de ninguna manera dar una ley (1 Cor 7, 2. 9). Casarse, o contraer matrimonio por segunda vez, después de la muerte del cónyuge no es pecado (1 Cor 7, 28. 36. 39 s.). Tampoco es preciso disolver los matrimonios ya existentes, según las propias palabras de Jesús (1 Cor 7, 10 s.), a menos que el

cónyuge no cristiano insista en una separación (1 Cor 7, 12). Pero esto no va en contra del hecho de que Pablo considera el matrimonio y la vida conyugal como una medida de urgencia, aunque legitimada por Dios, contra el exceso del impulso sexual, medida destinada a impedir la impudicia y las tentaciones satánicas (1 Cor 7, 2. 5. 9. 36 s.); el apóstol considera, sobre todo, que el matrimonio trae consigo inevitablemente "turbaciones" (1 Cor 7, 28) y "cuidados" (1 Cor 7, 33 s.) que él quisiera ahorrar a los miembros de la comunidad, teniendo en cuenta la inminencia del fin del mundo (1 Cor 7, 28).

Nadie negará la parcialidad y la miopía con que Pablo considera el matrimonio. Esta miopía está condicionada por la escatología y hoy se nos antoja puramente negativa. En las discusiones pormenorizadas de 1 Cor 7 buscamos inútilmente, en efecto, una valoración positiva del amor entre los sexos y de la riqueza de experiencias que el matrimonio y la familia suponen para la persona. Sólo accesoriamente habla de las fuerzas "santificantes" que, dentro del matrimonio, pueden emanar de los cónyuges cristianos en favor de los miembros no cristianos de la familia, es decir, del otro cónyuge y de los hijos (no bautizados); el apóstol habla de estas fuerzas empleando expresiones casi mágicas (1 Cor 7, 14), con el único fin de exhortar a los cristianos que han contraído matrimonio a que no insistan, por su parte, en la disolución del matrimonio.

Sin embargo, no debemos perder de vista el realismo y la sobriedad de que Pablo hace gala en sus juicios, y sobre todo el hecho de que, al contrario que los iluministas ascéticos de Corinto y ciertas tendencias extendidas en la iglesia posterior, no rechaza globalmente el matrimonio y la vida sexual en el sentido de un dualismo fundamental. A diferencia de estas concepciones, Pablo no se preocupa de la *situación*, que debía haber sido modificada antes y que, en cuanto tal, no tiene importancia de cara a la salvación, sino del *comportamiento* de los cristianos en esa situación. El único hilo conductor y la única norma latente en las instrucciones de Pablo es la relación de los cristianos con el Señor que viene. Pablo no sustrae al cristiano concreto la decisión en torno a cómo debe realizar y verificar su existencia cristiana. Sobre este punto él se contenta con indicar unos criterios, pero se apresura a

precaver al cristiano del peligro de engañarse en la valoración de su propia capacidad. Aquí es donde reside la causa de las peculiares intermitencias e interrupciones de sus exhortaciones. Más que indicar perplejidad frente a las cuestiones que se le han propuesto, esta intermitencia traduce concretamente el temor que el apóstol tiene —con auténtico conocimiento de causa— a decretar leyes en un terreno en el que las decisiones deben ser tomadas dejándose mover por el "Espíritu" (1 Cor 7, 40) y por la fe en un examen de sí mismo. "Esto os lo digo por vuestro bien, no para tenderos una trampa, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división" (1 Cor 7, 35).

Con todo esto, el capítulo séptimo de la primera carta a los corintios, tan estrechamente enraizado en su época, tiene una significación ejemplar de cara a las relaciones del cristiano con el mundo. Subrayando insistentemente la *distancia* que el creyente debe guardar frente al mundo —expresada de una forma clásica en la fórmula repetida cinco veces "tienen, como si no tuvieran" (1 Cor 7, 29-31)— Pablo da, a la vez, una importancia capital a la situación del creyente individual en el mundo. Esto es evidente si se tiene en cuenta el breve pasaje, intercalado en las explicaciones en torno a la cuestión del matrimonio, que trata de la amplia cuestión que le han propuesto los corintios, a saber, si el ser cristiano no debe demostrarse también y sobre todo en la superación de las relaciones religiosas y sociales que reinan en la comunidad; preguntan si los que antes han sido judíos deben desconocer el signo de la alianza —la circuncisión—, o si los gentiles deben ser marcados a su vez con este signo, así como si conviene abolir de forma demostrativa las diferencias entre los hombres esclavos y los hombres libres (1 Cor 7, 17-24). Curiosamente, la respuesta del apóstol tiene una resonancia "conservadora": "que cada uno permanezca en el estado en que ha sido llamado" (1 Cor 7, 20). Pablo llega a recomendar a los esclavos el no hacer uso de la posibilidad de quedar libres, si el caso se les presenta (1 Cor 7, 21). Para llegar a comprender este consejo desconcertante hay que tener en cuenta, ante todo, que se relaciona con la situación de la comunidad y no con la problemática de las estructuras sociales en general, así como que nuestro concepto de "clase social" queda asociado en seguida, falsamente, a

representaciones de una doctrina general y conservadora de los estamentos sociales. Pablo no ha pensado en nada de eso. El término griego (*klesis*) que, según el uso profano que se hace de él en esta lengua, puede ser traducido por "estamento" o "clase", es el mismo término que en otros pasajes de las cartas paulinas designa la "vocación" (divina). En 1 Cor 7, 17 s., el acento está puesto claramente sobre la situación concreta, religiosa o social *en* la que los creyentes han sido alcanzados, cada uno de diferente manera, por la "llamada" de Dios a la fe. En este punto Pablo hace valer igualmente estos dos aspectos: en sí mismas, las condiciones de vida no significan ya nada, cualquiera que sean; de cara a la salvación de los creyentes quedan radicalmente relativizadas y secularizadas. Sin embargo, tienen y guardan una importancia decisiva en la medida en que designan el lugar terrestre, histórico y concreto en que Cristo *ha* liberado ya a los creyentes para vivir una vida nueva: por él, el esclavo es ya un "liberto del Señor" y el hombre "libre" es un esclavo de Cristo (1 Cor 7, 22). Y esto debe ser atestiguado "en la condición en que cada uno ha sido llamado" y en la que debe "permanecer".

4. *¡Estad sometidos a la autoridad!*

También la exhortación a someterse a las autoridades (Rom 13, 1-7), muy estudiada, única en su género y contenido y discutida como pocos otros textos en el curso de una larga historia que grava pesadamente sobre ella, toca un sector importante de las relaciones del cristianismo con el mundo. En primer lugar, su contenido no es otro, ni más ni menos, que la acostumbrada exigencia, válida también para los cristianos, de acomodarse obedientemente a los poderes políticos; se trata de una exhortación a la probidad cívica.

El mismo texto exige que nos expresemos de forma anticuada antes que introducir en seguida todas las conjunciones condicionales y adversativas, que no tardarán en hacerse necesarias, o los problemas tan discutidos de los límites de la obediencia cristiana, incluido el problema de la justificación ética de la revolución. Casi se podría decir que aquí Pablo descarta todo esto deliberadamente. Es sorprendente que Pablo renuncie igualmente, en el pa-

saje en cuestión, a toda fundamentación específicamente cristiana de este comportamiento exigido de cara al Estado. En ningún momento aparece el nombre de Cristo o el término fe. El apóstol hace válido también para los cristianos lo que, por lo demás, es válido para todos: "que *todos* se sometan a las autoridades que están al frente" (Rom 13, 1). Por estas autoridades y sus representantes entiende claramente, como lo prueba su vocabulario, suficientemente conocido por numerosos documentos redactados en la lengua jurídica y administrativa romano-helenística, las *potestates* (*imperia*) y los *magistratus* que están en funciones en el Estado y en la ciudad. Cuidan el orden e impiden la rebelión. Elogian —lo mismo ocurre también en muchos textos contemporáneos— al buen ciudadano y castigan a los rebeldes; aquí "bueno" y "malo" tienen el sentido general universalmente válido, sin necesidad de ulteriores precisiones (Rom 13, 3 s.). Los gobernantes disponen del "poder de la espada" (*ius gladii*), es decir, ejercen la jurisdicción capital, que pertenece en primer lugar al César, pero también a sus subalternos (Rom 13, 4). En correspondencia con esto se trata de la cuestión del "impuesto" y del "tributo" que deben pagar los ciudadanos, así como del respeto (*honor*) debido a los que gobiernan (Rom 13, 6).

El capítulo 13 de la carta a los romanos, igual que ya antes lo había hecho el judaísmo anterior y contemporáneo del cristianismo, llama al poder político "orden" instituido por Dios. Las numerosas expresiones griegas que lo circunscriben: "someterse", "establecido por Dios", "instrumento de Dios", "oponerse al orden", muestran en qué medida este concepto domina toda la exhortación. Por esto, los gobernantes son llamados "servidores de Dios para el bien", su "instrumento para castigo de los malhechores" (Rom 13, 4. 6). Se les debe obediencia no por temor al castigo, sino "por motivos de conciencia" (Rom 13, 6).

Todo esto lo dice Pablo sin aludir siquiera a la posibilidad de que la autoridad (¡pagana!) pueda abusar de su poder y originar una situación que obligue al cristiano a obedecer a Dios antes que a los hombres (Hech 5, 29), posibilidad que, lógicamente, no es sólo un problema cristiano. Así, el capítulo 13 de la carta a los romanos, precisamente por este carácter "no problemático", ha venido a ser en gran parte problemático; todo esto es motivo

suficiente para hacernos considerar, ante todo, la particularidad y la intención de este texto antes que poner por delante nuestros propios problemas. Por su forma y su contenido tiene todas las apariencias de ser un fragmento de *parénesis* formado previamente en el judaísmo helenístico y tomado después por el apóstol. Esta constatación, casi evidente, prueba que no se trata de una especie de "espejo de soberanos" que enseñe a los gobernantes la manera de desempeñar su cometido. El pasaje se dirige más bien a los cristianos de Roma, a quienes da unas instrucciones que fieles al estilo de las *parénesis* antiguas y cristianas, renuncian a tratar situaciones y casos de conflicto actuales para insistir más bien en sencillas reglas de conducta universalmente válidas. De esto se deduce que no se puede hinchar el significado de Rom 13 hasta hacer de él una doctrina política y sociológica, una teología del orden de la creación y del orden de la conservación, de lo cual, por desgracia, la historia de la iglesia nos ofrece muchos ejemplos.

Interpretar las instrucciones paulinas de esta manera equivaldría a entrar en una vía falsa; su objetivo quedaría desplazado y sacrificado a una estructura de pensamiento religiosa y metafísica totalmente extraña al apóstol.

Respecto a Rom 13 es también de una importancia decisiva el contexto que le precede y sigue; se trata de las exhortaciones ya mencionadas (Rom 12, 1 s.) que marcan la dirección de todo lo que sigue y que recomiendan al cristiano que "se ofrezca como sacrificio" a Dios antes que "acomodarse a este mundo"; no menos se trata también de la llamada que aparece a continuación, que invita a los creyentes a reconocer el "tiempo" y la "hora" del próximo último "día" y, por tanto, a revestirse de "las armas de la luz" (Rom 13, 11 s.). Estas dos exhortaciones encuadran igualmente la recomendación de someterse a las autoridades puestas por Dios y de no oponerse a las "disposiciones de Dios". No es probable que bajo esta perspectiva escatológica quiera Pablo relativizar la exigencia de obediencia que dirige a los cristianos ni minusvalorar la importancia que concede a sus relaciones con el Estado. Sin embargo, sin juzgar necesario decirlo explícitamente, asigna a la vida política un lugar terrestre y limitado. Pero, a la vez, Pablo concede una importancia considerable y una aguda fundamentación —que sobrepasa el horizonte mismo

de la exhortación (Rom 13, 1 s.) y que sólo es comprensible desde la fe— al hecho de que el cristiano debe responder a lo que se espera de él en la vida cotidiana de este mundo, por medio del conocimiento del "tiempo" (Rom 13, 11); por otra parte, esto que se espera del cristiano no difiere en absoluto de lo que se presupone y se pide de los no cristianos. Todo esto nos manifiesta de nuevo que Pablo piensa ante todo y casi exclusivamente en la vida del cristiano y no en la institución del Estado en cuanto tal, ni en la cuestión de saber hasta qué punto cumplen las autoridades su función.

Para la valoración histórica de nuestro capítulo puede servirnos también recordar que en el tiempo de la redacción de la carta todavía no habían comenzado las persecuciones sistemáticas contra los cristianos organizadas por el Estado. Es verdad que en vida de Pablo se dieron manifestaciones de odio espontáneas, geográficamente limitadas y con frecuencia fomentadas por los judíos, aunque con la colaboración también de las autoridades estatales y locales. Pablo mismo tiene experiencia de ello. (cf., por ejemplo, 1 Tes 2, 2; 1 Cor 15, 32; 2 Cor 1, 8 s.; 11, 26; Flp 1, 12 s.), igual que sus comunidades de Filipos (Flp 1, 29 s.) y Tesalónica (1 Tes 2, 14 s.). Ni la última cautividad y el martirio personal de Pablo bajo Nerón, ni siquiera los graves delitos de este último contra los cristianos de Roma (algunos años más tarde: el 64 después de Cristo) pueden ser considerados con seguridad como persecuciones contra los cristianos, ya que después del incendio de Roma fueron perseguidos en cuanto presuntos incendiarios y no a causa de su fe. No tenemos ningún indicio que nos permita suponer que el emperador y el poder político se presentan ya ante Pablo con los rasgos del "anticristo", tal como los describe, en la época de Domiciano (81-96 d. C.) el autor del apocalipsis de Juan en el marco de una gran visión (Ap 13). Ciertamente que esta evolución posterior, que para Pablo era todavía imprevisible, no hubiera hecho sucumbir su convicción de que al poder político le incumbe, en virtud de su misión, cumplir la voluntad de Dios llevando a cabo las funciones mencionadas en Rom 13. Sin duda, apenas hubiera quitado una palabra de esa exhortación. Es significativo oue, igualmente, los autores de ciertos escritos ulteriores del cristianismo primitivo no dejaron que se quebrantara su espíritu de lealtad frente al Estado

ni llegaron a jugar el papel de enemigos del Estado (Hech, 1 Pe, 1 Tim, Heb, primera carta de Clemente).

El género literario a que pertenecen los pasajes parenéticos no nos permite interrogarlos buscando la situación concreta de la comunidad. Esto se aplica también a Rom 13. Sin embargo, el hecho de que ninguna otra carta contenga un paralelo de esta exhortación justifica la suposición de que la comunidad romana está particularmente amenazada del peligro, si no de llegar a ser claramente rebelde, sí de distanciarse claramente del Estado y de faltar a sus deberes cívicos. Esto podría relacionarse con la agitación sobrevenida al judaísmo romano con motivo de la irrupción del mensaje cristiano, que ha dado lugar al edicto de expulsión proclamado por el emperador Claudio (49 d. C.). Entre tanto, la comunidad cristiana ha llegado a ser predominantemente gentil. Pero este trasfondo histórico de Rom 13 pertenece al terreno de las hipótesis, y no significa que Pablo no haya escrito en el mismo sentido a cualquier otra comunidad.

Las directrices paulinas de nuestro capítulo, con su determinación unívoca y con su carácter curiosamente unilateral, han ejercido sobre la cristiandad posterior una acción problemática desde muchos aspectos. Esta repercusión se hace evidente en el hecho de que el famoso capítulo ha sido desglosado del contexto de la ética paulina, ha sido absolutizado y se le ha atribuido una importancia que no corresponde al texto aislado. Es cierto que, de cara a la importancia que reviste el problema en cuestión para la iglesia posterior hasta hoy día mismo, se comprende lo que ha ocurrido con este pasaje, pero no por eso dejan de aparecer las consecuencias dudosas que se desprenden de este comportamiento. Como se sabe, el capítulo 13 de la carta a los romanos favorece ampliamente una manera de pensar que engendra la obediencia ciega, rechazando por el contrario cualquier protesta apasionada; más que responderlas, este pasaje suscita nuevas cuestiones. Y esto último sobre todo en un mundo tan diferente del de Pablo, un mundo en el que, desde los comienzos de los tiempos modernos, la corresponsabilidad en la estructuración de la vida política, que incumbe también precisamente al cristiano, se ha convertido en una exigencia evidente. De cara a estos factores es preciso recordar las limitaciones de las exhortaciones paulinas, ligadas a su

época. Esto significa que no podemos fundar sobre ellas ni un conservadurismo incondicional para todos los tiempos, ni podemos exigir que se responda allí a nuestras cuestiones, cuestiones que Pablo no conocía en su forma actual.

Sólo podemos juzgar las intenciones de este capítulo 13 de la carta a los romanos, que tienen una importancia capital para la vida del cristiano, si tenemos en cuenta su circunstancia histórica. La postura de Pablo recuerda la de Jesús frente a los fariseos en la conocida discusión sobre el impuesto (Mc 12, 13-17 y par); cuando éstos le proponen la pregunta insidiosa y urgente a propósito de lo que es debido al emperador, Jesús subordina la cuestión a saber lo que corresponde a Dios; de forma parecida, el apóstol da a todo lo que concierne a la vida y al comportamiento del cristiano la primacía sobre el conjunto de las cuestiones que se proponen a propósito de una transformación, quizá indispensable, de las estructuras mundiales; de esta manera Pablo va más allá que todas las tendencias de una rebelión política o social. Pero sólo quien no puede o no quiere comprender el sentido que da Pablo a la fuerza revolucionaria inherente al acontecimiento mismo de salvación, que es capaz de trastornar el mundo, sólo quien esté en esa postura podrá ver en este modo de proceder una "privatización" de la fe cristiana. Pablo expresa aquí, como en 1 Cor 7, la independencia que se le da al cristiano en relación al mundo, hace valer su "distancia" a la vez que su "presencia" en medio de un mundo que constituye el campo de prueba en el que debe verificar concreta y diariamente su fe. No hay programa ni casuística que nos permita armonizar, en cada caso, esta doble situación. Para el cristiano no es posible ni una general glorificación ni una maliciosa demonización del Estado; el cristiano lo respeta dentro de sus límites terrestres y temporales como una institución dada por Dios. Dicho en términos modernos: ni un compromiso ideológico fanático, ni un orgulloso distanciamiento iluminista.

Basándose en la exhortación final ("no tengáis otra deuda con los demás que la del amor", Rom 13, 8), muchos exegetas toman el mandamiento del amor como el *leitmotiv* de las recomendaciones paulinas. Ya que el amor es, efectivamente, según Pablo, la determinación funda-

mental de la nueva existencia del cristiano (cf. ya Rom 12, 9 s.), indudablemente, las relaciones con el Estado no pueden quedar sustraídas a su influjo. Sin embargo, no deberíamos introducir el amor como *leitmotiv* auténtico donde se trata de la sumisión, del recto comportamiento cívico, de medidas administrativas, de probidad, de tributo, de impuesto y de respeto. Pablo concibe más bien la vida política como el ámbito de vida en el cual se trata de no quedar atrás y de no enredarse en compromisos pendientes. Hay que llevar a cabo pronta y limpiamente nuestras *obligaciones a fin de quedar liberados de cara al inacabable deber del amor*, que sobrepasa este mundo pasajero y sus exigencias. A eso es a lo que apuntan las exhortaciones paulinas.

Esto se confirma en la toma de postura del apóstol frente a una anomalía que ha arraigado en la comunidad de Corinto: el *recurso a tribunales paganos* por parte de algunos miembros de la comunidad al resolver los asuntos judiciales (1 Cor 6, 1-11). Pablo ve en ello un comportamiento vergonzoso para un cristiano y argumenta contra ellos con ideas y expresiones que provienen de la apocalíptica judía: es burdo que los cristianos, que, como "santos" que son, han de juzgar al mundo e incluso a los ángeles, recurran al tribunal de los "increyentes" y de los "injustos" con ocasión de asuntos terrenos sin importancia. Si hay disensiones también entre vosotros, ¿por qué no tomáis como jueces a miembros de vuestra comunidad? Y Pablo encarece: ¿por qué insistís en vuestros propios derechos y no preferís en cuanto cristianos tolerar la injusticia que se os hace? A pesar de estos juicios despreciativos (los "no creyentes", los "injustos", los que "no cuentan en la comunidad"), que son corrientes en la tradición judía, estas expresiones no indican una infravaloración general de las instancias seculares, sino que se dirigen a los cristianos, que, liberados ya para vivir una existencia nueva, están llamados a participar en el reino escatológico de Dios. La repetida e insistente llamada a la "fraternidad" (1 Cor 6, 5 s.) que considera toda discordia y toda querella —téngase razón o no— como un "fracaso" (1 Cor 6, 7), la invitación a los cristianos a que sufran más bien la injusticia antes que imponer el propio derecho, y la alusión final y comprometedora a la nueva existencia que los creyentes deben a la gracia (1 Cor 6,

9-11), todo eso, en el fondo, no es sino una nueva transcripción del mandamiento del amor. Con ello, este pasaje de la primera carta a los corintios se acerca al capítulo 13 de la carta a los romanos, donde el mandamiento del amor engloba y supera igualmente la exhortación a propósito de la actitud del cristiano frente a los poderes políticos (Rom 12, 9 s.; 13, 8 s.). Ciertamente, hay una diferencia entre los dos pasajes: uno trata del comportamiento correcto en la vida política válido para "cualquiera", mientras que el otro se refiere a la coexistencia de los cristianos, cuyas normas provienen del acontecimiento de salvación que ha ocurrido para ellos y que ha hecho romper los límites del mero civismo.

5. *El amor*

¿Qué entiende Pablo por amor? Sus cartas dan motivo ampliamente para que nos hagamos la pregunta. Por otra parte, esta palabra, precisamente, ha llegado a integrarse en el vocabulario cristiano como ninguna otra y —a fuerza de usar y abusar tanto de ella— ha perdido en buena medida su contenido y su fuerza.

En Rom 13, 8 s., Pablo resume toda la ley en el mandamiento del amor al prójimo: "quien ama al prójimo ha cumplido la ley" (cf. también Gál 5, 14). Aquí también Pablo echa mano de una tradición anterior que, si bien no se remonta inmediatamente a la *torá* veterotestamentaria, arranca del judaísmo helenista, en el que el viejo concepto israelítico de prójimo, limitado al compatriota, había sido ampliado hasta alcanzar al otro hombre en general. Jesús, y tras él la comunidad primitiva, no han comprendido el mandamiento del amor de otra manera (Mt 5, 43; 19, 19; 22, 39; Mc 12, 30 s.; Lc 10, 27; Sant 2, 8).

Con las palabras amar (*agapan*) y amor (*agape*), el judaísmo helenista de la diáspora se ha apropiado de unos vocablos, si no totalmente desconocidos, sí al menos insignificantes dentro del vocabulario griego, que no se pueden comparar con palabras nobles como *eros* o *philia* (amistad). Sólo en la traducción griega del antiguo testamento (la de los Setenta) y en la literatura judeo-helenística, aunque también y sobre todo en el cristianismo primitivo, estos términos, sin gran valor, ocupan un puesto

dentro del horizonte decisivo de las relaciones entre Dios y el hombre (doble mandamiento del amor), adquiriendo así su significación central. Sólo sobre este trasfondo se puede valorar la particular aportación de Pablo a la comprensión del amor.

El amor tiene su fundamento en el hecho de que Dios, habiendo enviado y habiéndonos dado a Cristo, ha manifestado su amor hacia los impíos y hacia sus enemigos (Rom 5, 8), haciendo a los hombres, que son absolutamente inmerecedores de amor, vencedores sobre las potencias terrestres que nos asedian, y haciendo de nosotros hombres "justificados" y "reconciliados". Nada puede separarnos de su amor (Rom 8, 31 ss., sobre todo, 37-39). El amor es la acción de Dios hacia nosotros, su fuerza, que obra en nosotros: "el amor de Dios (hacia nosotros) ha llenado nuestros corazones con el Espíritu santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5). Por otro lado, "el amor de Cristo nos urge" (2 Cor 5, 14). Sobrepasa al individuo y engloba al prójimo. Este movimiento pertenece a la esencia misma del amor y hace de él el ámbito en que vive y obra la fe: "en Cristo ya no vale el ser judío o gentil (la circuncisión o la incircuncisión), sino el cumplir los mandamientos de Dios" (1 Cor 7, 19). En la versión citada de Gál 5, 6 y también en otro lugar de la misma carta (Gál 6, 13 s.) la palabra ha sido modificada de una forma significativa: más que de la obediencia a los mandamientos de Dios, aquí se trata de la fe que actúa por el amor, así como de la "nueva criatura" (en Cristo). Con ello, una posibilidad que el hombre tenía que hacer realidad se ha convertido ya en una realidad facilitada e inaugurada por Dios: el amor, como característica de la nueva existencia.

El gran himno al amor de la primera carta a los corintios (capítulo 13) está en conexión con lo que ya ha dicho el apóstol sobre los carismas, sobre los "dones de la gracia" (capítulo 12-14). Se considera al amor como un camino incomparablemente más elevado, como "camino por excelencia" (1 Cor 12, 31b); el amor excede incluso todos los "dones" imaginables que para la comunidad primitiva representan la cima de todos los carismas. Un discurso en éxtasis, movido por el Espíritu pero sin amor no es más que un ruido inútil y absurdo; la profecía, la fe que obrase milagros, cualquier clase de referencia en favor de los po-

bres, la disponibilidad para sufrir el martirio, todo eso no sirve de nada sin el amor (1 Cor 13, 1-3).

La manera de hablar de Pablo, que imagina al amor mismo y no al hombre que ama como sujeto de la acción, es algo más que un simple estilo poético. Pablo entiende el amor como un poder divino. Su acción es radicalmente opuesta a las tendencias del hombre natural y hace estallar las posibilidades efectivas de este último.

No es por casualidad el que la segunda parte del himno al amor (13, 4-7) se exprese por medio de antítesis cortantes (¡contiene ocho negaciones!), aunque todas las negaciones estén encuadradas por lo que caracteriza positivamente el ser y el obrar del amor. Las breves frases de esta segunda parte (contiene quince palabras que indican actividad) muestran cómo obra el amor en la fraternidad concreta y cotidiana: es "paciente", está lleno de longanimidad, espera al prójimo, no se jacta ni se engríe, no ignora los límites correctos de las costumbres, no busca su propio interés, no adopta una actitud amarga, no permite que la culpa separe a un hombre de otro, está lleno de gozo —pero no del gozo venenoso, secretamente farisaico, que lamenta la maldad del mundo para resaltar mejor ante los demás—, se goza con la verdad, y precisamente con la verdad que favorece al prójimo. Su fuerza en una inagotable confianza ("todo lo cree, todo lo espera"), no permite que caiga el prójimo ("todo lo lleva sobre sí mismo"), ni cae en la resignación o la desesperanza ("todo lo soporta").

La conclusión de este gran capítulo celebra la perennidad del amor frente al carácter incompleto de los demás dones del Espíritu (1 Cor 13, 8-13). Con esto, Pablo no está pensando en la oposición intemporal entre la imperfecta realidad terrestre y un ideal inaccesible, sino en la oposición temporal y escatológica entre un "ahora" y un "entonces" (comparable a la oposición entre las palabras, las aspiraciones y los pensamientos del niño y del adulto, liberado ya de toda ilusión, 1 Cor 13, 11) y, todavía más precisamente, en el contraste entre el conocimiento fragmentario comunicado "como a través de un espejo" y el conocimiento inmediato obtenido "cara a cara" (1 Cor 13, 12), que mientras uno es parcial y está abocado a los límites de la temporalidad, el otro hace saltar estos límites y anticipa la perfección futura reservada adora sólo a Dios

(cf. 2 Cor 4, 18; 5, 7; Rom 8, 24). En todo esto es muy significativo el hecho de que Pablo no ceda aquí al pensamiento de un proceso religioso de deificación gradual, del que hablan mucho los misterios contemporáneos y el misticismo helenista. Es cierto que el apóstol llega a hablar, al estilo de este último, de una "transformación de gloria en gloria" (2 Cor 3, 18), acercándose a él al describir el futuro conocimiento perfecto como un "llegar a ser conocidos por Dios". Pero esto no significa para él —como lo muestra la forma temporal del verbo, modificada— sino un "ser elegidos" por la gracia de Dios (cf. 1 Cor 8, 2; Gál 4, 9).

En la existencia terrena y temporal de la fe, la posibilidad humana de conocer a Dios y de ser conocido por Dios no coinciden todavía. Sólo Dios puede hacerlas coincidir, y lo hará. Por eso es por lo que de la fe y de la esperanza se dice que "permanecerán" por encima de los límites de la temporalidad, pero que el amor es "la mayor de las tres" (1 Cor 13, 13). Esto no debe ser entendido en el sentido de una jerarquía ética de valores en cuya cima el amor, como virtud más alta, supera las formas de comportamiento religioso que la fe y la esperanza significan. *El amor —presencia ya actual e imperecedera de la salvación—* es la más grande de las tres virtudes no en sí mismo, en cuanto valor o virtud, sino en conexión con la fe, que se fundamenta en lo que Dios ha hecho, y con la esperanza, que se orienta hacia lo que Dios hará. En este sentido, la tríada fe, esperanza y amor es la quintaesencia del vivir en Cristo (cf. también 1 Tes 1, 3; 5, 8; Gál 5, 5 s.; Col 1, 4 s.). Nadie está excluido; así es como el amor supera todos los demás "dones del Espíritu", que a uno le son dados y a otro le son negados.

6. *La esperanza*

Igual que ocurría en el himno al amor de 1 Cor 13 y en la tríada fe, esperanza y amor que encontramos repetidas veces en Pablo, la espera del futuro está grabada profundamente en todo el resto del mensaje y de las exhortaciones del apóstol. Como ya hemos mostrado al comienzo de este capítulo, su teología es absolutamente impensable sin esta espera, por lo cual debemos considerar todavía su peculiaridad. Cuando se echa una mirada glo-

bal sobre las afirmaciones escatológicas del apóstol se descubren en seguida ciertos rasgos característicos, imprescindibles para su comprensión. Tales rasgos, como ya hemos dicho más arriba, están dispersos a lo largo de sus cartas; a veces son diversos en la forma y en el contenido; a veces son fragmentarios, expresados en proporciones breves pero importantes, la mayor parte de las veces sin evocaciones figurativas; sólo ocasionalmente se amplían hasta convertirse en auténticas imágenes apocalípticas; siempre están encuadrados en un contexto didáctico o parenético. No se pueden reunir en un cuadro de conjunto perfecto y acabado. En cuanto al contenido son demasiado diversos, por lo que apenas es posible relacionarlos mutuamente. Esto no quiere decir que podamos tomarlas como esbozos provisionales o intentos del apóstol por expresar experiencias histórico-terrenas sobre el "más allá", intentos que Pablo se permitiría en tal o cual ocasión para rechazarlos después en seguida juzgándolos inadecuados. Precisamente en este campo es donde con más frecuencia encontramos giros y expresiones de una firmeza y una convicción que llaman la atención: "pero nosotros sabemos..." (Rom 8, 28; 13, 11); "yo cuento con que..." (Rom 8, 18); "yo estoy convencido..." (Rom 8, 38); "pues es preciso que lo corruptible se revista de incorruptibilidad..." (1 Cor 15, 53). A esto corresponde también la manera profética de hablar con que Pablo proclama un determinado designio salvador de Dios para el futuro (Rom 11, 25; 1 Cor 15, 51) así como el consuelo basado en una "palabra del Señor" transmitida (1 Tes 4, 13 s.).

Muchas de estas frases escatológicas, formuladas brevemente, sólo extraen las consecuencias del *Credo* acerca de la muerte y resurrección de Cristo para el futuro, más allá de la historia terrestre y humana, y expresan de esta manera la esperanza firmemente fundada en lo que Dios ha hecho ya para los creyentes y para el mundo. Basta con indicar algunos ejemplos aislados de entre las numerosas afirmaciones de este tipo, diseminadas a lo largo de todas las cartas: como quienes han sido configurados con Cristo en la muerte, "viviremos" (Rom 6, 5 s.; Flp 3, 10 s.; 2 Cor 4, 10 s.; 13, 4 *passim*). Promovidos a la calidad de hijos y habiendo recibido las "arras" (la garantía) del Espíritu (2 Cor 1, 22; 5, 5; cf. Rom 8, 23) somos "herederos" y "coherederos" de Cristo y "seremos glorificados con él"

(Rom 8, 17). Justificados y reconciliados por la muerte de su Hijo, seremos salvados del "(próximo) juicio de la ira" (Rom 5, 9-11; cf. también 8, 11; Gál 5, 5).

Otros pasajes, aunque no tan frecuentes, amplían y desarrollan el tema de la espera del futuro presentándonos amplios pensamientos e imágenes apocalípticas. Los encontramos casi siempre en las ocasiones en que Pablo se ve obligado a responder a cuestiones, preocupaciones, dudas o ideas surgidas en sus comunidades. En estos casos Pablo toma, por lo general, pensamientos e imágenes que provienen de la apocalíptica del judaísmo y de la primitiva comunidad cristiana, aunque los reformula con su propio estilo a partir —no raras veces— de su propia comprensión de Cristo. Sus representaciones y su cosmología están claramente ligadas a la época; a veces tienen una tosquedad casi incomprensible para nosotros. Tomemos como ejemplo el consuelo que el apóstol, basándose en una "palabra del Señor" apócrifa que probablemente sólo puede provenir de la primitiva comunidad postpascual, tranquiliza a los tesalonicenses a propósito del destino de los que de entre ellos han fallecido ya antes de la parusía, tratando de quitarles la preocupación de que los ya fallecidos pudiesen ser privados de tomar parte en la futura salvación. No quedarán en peor lugar que los que sobrevivimos, les asegura Pablo, sino que cuando descienda el Señor del cielo en el último día, ellos serán los primeros en resucitar y luego, junto con los que todavía vivimos, todos "seremos elevados por encima de las nubes al encuentro del Señor en el aire" (1 Tes 4, 13-18).

En la primera carta a los corintios Pablo sostiene, de forma parecida, frente a los que niegan la resurrección de los muertos, la espera de una resurrección "por grupos": Cristo es la primicia, después los creyentes y a continuación sobrevendrá el definitivo final del mundo (1 Cor 15, 23 s.), en una corporeidad no "carnal", sino "espiritual", "celeste"; los cuerpos mortales de los vivientes serán "transformados" (1 Cor 15, 51 s.). La tentativa problemática del apóstol —contestable a partir de sus propios presupuestos— de responder a los corintios incrédulos a propósito del "modo" de la resurrección de los muertos y de permitirles imaginar esta resurrección procediendo por analogía con formas y sustancias diversas, terrestres y celestes (1 Cor 15, 35-49), esta tentativa manifiesta con

qué realismo afronta estas representaciones, acuñadas ya en el judaísmo tardío, probablemente bajo la influencia persa. Se puede reconocer que también Pablo concibe el futuro modo de existencia de una forma sustancial. Igualmente habla con extremo realismo de los fenómenos que acompañarán el retorno de Cristo (cf. 1 Tes 4, 16; 1 Cor 15, 52). También la firme esperanza de que antes de este final inminente el pueblo de Israel, todavía obstinado en su incredulidad, llegará a la fe, después de la conversión de los gentiles, ha de ser considerada como perteneciente al ámbito de estas concepciones.

El carácter y la diversidad de estas afirmaciones paulinas sobre el futuro, especialmente apocalípticas, nos prohíben, tal como ya hemos dicho, situarlas en el mismo plano y reunirlas en un perfecto y acabado cuadro de conjunto. Proceder de esta manera equivaldría a desconocer hasta qué punto están ligadas a su propia época, no sólo en un sentido cosmológico, sino también desde un punto de vista extremamente concreto, y hasta qué punto han evolucionado y se han transformado con el curso del tiempo. Ciertamente que las fuentes no nos bastan para permitirnos reconstruir sin lagunas el desarrollo de la escatología paulina. Sin embargo, podemos reconocer, al menos a grandes rasgos, ciertos grados y modificaciones. Estos se perfilan desde el momento en que intentamos —con la ayuda del contexto de los respectivos pasajes— responder a la cuestión de saber con qué motivo habla así Pablo y contra qué situación concreta reacciona —ya se trate de problemas y preocupaciones comunitarias o de palabras y concepciones de sus adversarios iluministas.

Muy interesante es también la carta más antigua de Pablo, dirigida a los tesalonicenses. Tal carta nos hace conocer una comunidad cuya esperanza ha sido orientada por el apóstol mismo hacia el retorno de Cristo, aunque sea imposible calcular su tiempo y su hora ni el momento del fin del mundo (1 Tes 5, 1 s.). Parece que opinaban que el final ocurriría en vida de la generación contemporánea, y con la redención de los creyentes. Sólo este estado de espíritu hace comprensible la inquietud que provocaba en ellos la muerte de algunos miembros de su comunidad. La idea de una resurrección de todos los muertos es todavía extraña en esta comunidad paulina. La palabra del Señor glorificado, proclamada por boca de un profeta lleno

del Espíritu, palabra de la que se sirve Pablo para consolar a la comunidad, se dirige probablemente a una situación de este tipo. La representación de la resurrección de los muertos proveniente de la apocalíptica judía sirve aquí para prometer firmemente que entre vivir y morir, "vigilar" y "dormir" (1 Tes 5, 10) no media ningún abismo infranqueable, sino que todos, los sobrevivientes y los que duermen, se juntarán pronto para estar con el Señor eternamente (1 Tes 4, 17; 5, 10).

Apenas cinco años más tarde, en la primera carta a los corintios, Pablo se ve obligado a defender la resurrección de los muertos en otro frente, aunque, aquí también, bajo la misma convicción de que "no todos moriremos" (1 Cor 15, 51); sin embargo, el acento de su afirmación se desplaza, y el apóstol se ve obligado a describir el cumplimiento futuro y esperado como una completa recreación del hombre, reservada sólo a Dios. Aquí, la diferencia entre los sobrevivientes y los que duermen queda totalmente relativizada por la afirmación de que, en todo caso, la vida no se adquiere sino gracias a una transformación. Tal como hemos visto, Pablo conecta fuertemente esta idea con el *Credo* de la muerte y resurrección de Cristo, conocido ya hace tiempo por la comunidad de Corinto (1 Cor 15, 1-11), y todo esto con una intensidad tal que le hace calificar el evangelio y la fe como "sin sentido" (1 Cor 15, 12-19), en el caso de que los que niegan la futura resurrección de los muertos tuvieran razón.

No se puede poner la convicción de los adversarios de Pablo en el mismo plano que la idea griega de la inmortalidad del alma, tal como se ha hecho frecuentemente. Esta, por lo demás, no se fundamenta en la negación de la resurrección de Cristo de entre los muertos. Esta fe es, más bien, el fundamento común de Pablo y de los iluministas. La diferencia fundamental que hay entre ellos radica en las consecuencias que extraen, en cuanto que los que niegan la resurrección creen ya poseer el cumplimiento, como una situación actual, en sus experiencias pneumáticas (cf. 2 Tim 2, 18). En 1 Cor 15 (cf. ya 1 Cor 4, 8 s.) Pablo se opone apasionadamente, incluso con una amarga ironía, a esta identificación precipitada y anticipada de sus experiencias iluministas con la nueva creación que Dios tiene que llevar a cabo; el apóstol subraya con insistencia que él mismo es el último de los testigos pascua-

les (1 Cor 15, 8), que no podrán sucederse *ad infinitum*. De esta manera devuelve a los exaltados de Corinto el reproche que el iluminismo le ha hecho a propósito de su mensaje y de su doctrina; si la futura resurrección de los muertos ya no es válida, Pablo prefiere ser contado entre los no creyentes y los paganos, que al menos tienen a su favor la experiencia del "sentido común" que no transforman en ilusiones piadosas (1 Cor 15, 19. 32).

¿Qué es lo que Pablo expresa con todo esto? Aparentemente que la fe no vive nunca por sí misma ni por su emoción interior, sino que se apoya en lo que Dios ha hecho y hará a favor de los creyentes y a favor del mundo, fuera de sí misma y más allá de sus posibilidades humanas. De esta manera las afirmaciones paulinas sobrepasan todas las experiencias individuales, temporales y humanas, y, remitiendo a un más allá de la acción divina sirven para hacer que los creyentes permanezcan en los límites del más acá, en el todavía-no de su temporalidad y de su historicidad. Dicho de otra manera: las representaciones y las imágenes apocalípticas están destinadas a mantener la diferencia cualitativa entre el "creer" y la "visión" (2 Cor 5, 7); el anuncio del "día" de Cristo nos prohíbe confundirlo con los días humano-temporales o eliminar la diferencia entre Dios y el hombre, también y sobre todo por medio de la fe y de las experiencias religiosas. Por esto es por lo que, frente a las experiencias pneumáticas individuales y subjetivas en exceso que los iluminados identifican con la acción salvadora de Dios pasada y futura, el apóstol desarrolla, con afirmaciones "objetivas", apocalípticas y de dimensiones cósmicas, el acontecimiento de salvación que concluirá solamente con la parusía y la resurrección de los muertos, aunque ya ha iniciado su movimiento a partir de la resurrección de Cristo: el reino y la victoria de Cristo sobre las potencias del mundo hasta que se lleve a término su sometimiento y Cristo devuelva a Dios el mundo que le pertenece como creador y Señor —mundo marcado todavía con el signo de la muerte, su último enemigo— y Dios sea "todo en todos" (1 Cor 15, 20-28).

De forma parecida, aunque con representaciones o imágenes diversas, 2 Cor 5, 1-5 afirma que los creyentes viven de lo que todavía no son, viven de lo que les espera. En este curioso fragmento de su carta, el apóstol polemiza

claramente de nuevo, directa o indirectamente, contra la nostalgia gnóstico-dualista de una liberación de toda corporeidad, y le contrapone la esperanza en una "mansión" celeste a la que seremos trasladados y en un "ropaje" nuevo del que seremos revestidos; es decir: una nueva corporeidad, una nueva creación del hombre entero en la que los supervivientes serán transformados y los muertos resucitarán a la hora de la parusía. También aquí Pablo mantiene una tensión: tan seguro es que Dios está con nosotros a través del acontecimiento de salvación como que todavía no "estamos" con el Señor (2 Cor 5, 8).

De todas estas afirmaciones no se puede deducir un sistema de representaciones. Son demasiado diversas, demasiado esporádicas, demasiado desequilibradas. Además, todo esfuerzo por sistematizar no coincidiría con las intenciones del apóstol. Las espectativas cósmicas del fin del mundo, a las que pertenece igualmente el anuncio del "día" de Cristo y del juicio universal (1 Cor 4, 5; 2 Cor 5, 10; Rom 14, 12 *passim*), están en desequilibrio en relación con otras afirmaciones que hablan de un acontecimiento que tendrá lugar inmediatamente tras la muerte de cada creyente para unirlo definitivamente a Cristo (Flp 1, 23). En la misma carta habla Pablo del "día" de Jesucristo (Flp 1, 6. 10; 2, 16) pero sin preocuparse por una armonización de tipo cosmológico o simbólico entre unas afirmaciones y otras.

Llama la atención el que en su última gran carta, a los romanos, aunque vuelve a tomar allí una larga serie de pensamientos teológicos centrales de anteriores cartas y los reformula de una manera profundamente diversa, no se encuentra ningún pasaje directamente paralelo de las afirmaciones sobre la resurrección propias de las cartas a los tesalonicenses, a los corintios o a los filipenses. Es cierto que en la carta a los romanos la espera inminente de la salvación futura y del juicio universal no está ausente, ni siquiera debilitada (Rom 13, 11 s.; 2, 3 s.; 14, 12; 15, 12 s.). Pero aquí encontramos un desarrollo más amplio de motivos escatológico-apocalípticos con una orientación totalmente diversa: se trata, por una parte, de una exposición sobre el destino final de Israel (Rom 9-11) en términos de historia de salvación, traspuesta y aplicada a una esperanza que se lleva a término en el interior del tiempo y de la historia, y, por otra parte, se trata de exposiciones

en torno a la salvación de la creación entera (Rom 8, 19-23). Pablo no ve a esta última desligada del hombre, sino sometida con él a la corrupción, suspirando y esperando la liberación final de los hijos de Dios, en la que participará; está sometida a sufrimientos y carencias, pero está orientada hacia el porvenir en una perspectiva de tiempo que, si bien antaño era incalculable, ahora ya es previsible bajo el signo de la esperanza.

Dentro de su gran diversidad, todas las afirmaciones referentes al futuro, cualquiera que sea su orientación, nos permiten reconocer ciertos motivos fundamentales muy determinados dentro de la teología del apóstol: el motivo de la soberanía y de la victoria final de Dios que, por sí solo, llevará a su término la obra que ha comenzado. Por eso, 1 Cor 15 se concluye con una palabra de victoria sobre la muerte; su tono es tan audaz y provocador que ningún hombre se atrevería a pronunciar tal palabra; en boca del hombre no sería sino una osada ilusión. Pero los creyentes, que serán botín en las manos del Señor, unirán sus voces a este grito de victoria: "La muerte ha sido hundida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?" (1 Cor 15, 55).

Si todos los pensamientos escatológicos de este tipo, comprendidos aquellos que a primera vista parecen perderse en especulaciones apocalípticas ligadas a su época, se inclinan hacia el hombre y hacia el mundo, no es sino para mantener a éstos en los límites de su temporalidad y para prohibir a los creyentes el saltar, de forma iluminista, por encima del sufrimiento y de la muerte, o por encima de su responsabilidad hacia los demás. Sin embargo, ya traten de consolar o de prevenir, todas llevan la huella de la esperanza, que, apoyada en el acontecimiento de la salvación, vive las dificultades como experiencias conformes a la salvación y no en contradicción con ella, de manera que se forma una sólida cadena cuyos eslabones son la aflicción, la paciencia, la fidelidad y la esperanza (Rom 5, 3 s.). Pues "los sufrimientos del tiempo presente" pesan menos "que la gloria que se ha de revelar en nosotros" (Rom 8, 18). Incluso las tribulaciones se convierten en motivos de glorificación y alabanza a Dios (Rom 5, 2. 11).

Con ello, las afirmaciones escatológicas de Pablo, igual que sus llamadas que comprometen a los creyentes recor-

dándoles lo que Dios ha hecho en la historia y la nueva existencia a la que han sido trasladados, se convierten en los móviles de la *parénesis* del apóstol: permanecer vigilantes como quienes están ya ante la luz del día que amanece y no pertenecen ya a las tinieblas, ser sobrios ante el retorno de Cristo y no embriagarse como los hijos de la noche, ya que se acerca la hora de Cristo (1 Tes 5, 1-11; Rom 13, 12 s.). Por eso, contra la inquietud, la pusilanimidad y la indolencia (Flp 4, 4-9), la proclamación escatológica del apóstol —también y sobre todo esta proclamación— desemboca de forma unívoca y sencilla en la exhortación al "coraje" (1 Cor 16, 13), a "permanecer firmes", a la "fortaleza" y a la confianza también en el quehacer de todos los días "ya que vuestro trabajo no es vano de cara al Señor" (1 Cor 15, 58). Esta exhortación no se refiere sólo a la existencia individual de cada creyente y a su destino de ayer, de hoy y de mañana, sino que está orientada hacia el tiempo de Dios y su futuro, que excede al individuo, está orientada hacia el horizonte abierto por el Señor que, sin abandonar el mundo a sí mismo y a la corrupción lo engloba y lo prepara para la libertad futura (Rom 8, 18 s.).

Echando una mirada retrospectiva sobre nuestro estudio, puede ser que más de un lector se extrañe y se lamente de que a pesar de la concepción revolucionaria que el apóstol tiene de la fuerza liberadora de la gracia, que hace saltar las barreras que separan a los hombres y a los pueblos, no se extraigan de tal concepción consecuencias más enérgicas y más precisas de cara a nuestras urgentes cuestiones en materia de estructuras vitales y mundiales. Quien se acerca a la teología paulina con la idea de extraer de ella un programa y un plan inmediato respecto a estas tareas, efectivamente, queda decepcionado. Una búsqueda en este sentido sería una empresa no sólo irrespetuosa para con la historia, anacrónica e inútil, porque no tendría en cuenta el hecho, ya varias veces mencionado en este libro, de que el pensamiento paulino está ligado a su época y a su historia; tal búsqueda significaría también un malentendido teológico respecto al mensaje del apóstol. El mundo en el que Pablo ha anunciado a Cristo no puede compararse sin más al nuestro. Por el contrario, su fe implica un discernimiento y un dinamismo que están a nuestra disposición a fin de que los descubramos de nuevo

cada vez que apelamos a ellos. Es verdad que con su evangelio de la liberación ocurrida en Cristo, Pablo ha puesto fin a la ilusión temeraria y desesperada de que el mundo pudiera ser armonizado y transformado en un paraíso mediante el esfuerzo del hombre. Con la pasión que le caracteriza, Pablo ha eliminado también el peligro, que amenaza constantemente, de recaer en la esclavitud de una ley terrestre cualquiera que sea. Pero no con menor intensidad pone en evidencia las posibilidades y los criterios —basados en la libertad— que exigen ser verificados con la fuerza del Espíritu en un mundo transformado, también y sobre todo en las relaciones humanas de la comunidad. Pablo no decide previamente, de una vez para siempre, cómo ni dónde debe ser llevado esto a cabo; más bien cree en la búsqueda y el discernimiento, liberados por la fe, y exige que ellos mismos decidan. Esto es lo que expresa su palabra: nada es válido fuera de la fe, que actúa en el amor.

CONCLUSION: PABLO Y JESUS

Es mérito de la investigación protestante de principios de siglo el haber subordinado la comparación entre Jesús y Pablo —aunque tomando una postura problemática— a la cuestión objetivo-teológica de la relación entre ellos, e incluso a la cuestión de la esencia del cristianismo en general. Esta investigación no los compara sin más como figuras de la historia —en este caso de la historia de las religiones— a la manera como ya, en la antigüedad helenística, Plutarco de Queronea (ca. 45-125 d. C.), casi contemporáneo de Pablo, en su clásica obra *Biori paralleloi* (Vidas paralelas), confronta respectivamente dos héroes, dos hombres de estado, dos generales, dos oradores, etc., de la antigüedad griega y romana. Como se sabe, un procedimiento de este estilo está en uso incluso en nuestros días; se utiliza a propósito de pensadores y artistas, pero también a propósito de fundadores de religión, reformadores y otras figuras de la historia de la iglesia. Tal procedimiento, sin duda, puede facilitar la comprensión de grandes figuras de la historia y precisar el juicio sobre las realizaciones más o menos considerables que eventualmente han llevado a cabo. Sin embargo, en nuestro caso, un intento de este tipo se quedaría fuera de lo que representan Jesús y Pablo, e impedirían más que posibilitarían el acceso hacia su comprensión. Con ello perderíamos de vista su relación y coordinación.

Ciertamente, el resultado de la investigación crítica protestante es, en su mayor parte, negativa. Sobre todo resalta el abismo que separa a Jesús de Pablo y concluye que más que el Jesús histórico que, no obstante su notable peculiaridad debe ser entendido desde los presupuestos del judaísmo, es Pablo el que ha fundado realmente el cristianismo y ha hecho de él una religión de la redención;

por otra parte, es verdad que Pablo está claramente influenciado por la mentalidad judía, pero sobre todo por las concepciones y los mitos orientales y paganos tal como se habían propagado en las religiones helenísticas de los misterios. Aquí no discutiremos al detalle estos descubrimientos para saber qué hay en ellos de correcto o de equivocado. Igualmente, renunciamos a explicar pormenorizadamente las posiciones teológicas que nuestros padres sostenían basándose en sus investigaciones en materia de historia de las religiones. La severidad con la que la mayoría de ellos —con una libertad crítica frente a la tradición eclesial y dogmática— se han limitado a ejercer su cometido de historiadores, ha contribuido de forma decisiva al hecho de que la cuestión de la necesidad histórica —quizá incluso de la legitimidad interior o de la fatalidad o del deterioro que se registra en el paso de Jesús a Pablo— se perfila con toda su crudeza. Por aquel entonces, estas cuestiones relativas a la investigación teológica no se debatieron sólo en los lugares de trabajo de los eruditos, sino que alcanzaron ampliamente al gran público de los laicos. Desde entonces no ha cesado aquel slogan: "Retorno a Jesús - lejos de Pablo". Aunque en algunos momentos se ha atenuado y en otros ha quedado reducido en un asunto reservado puramente a los teólogos, no ha cesado de reaparecer; se ha convertido en un signo de delimitación de frontera —tácita o explícita— entre los que permanecen aferrados a las tradiciones cristianas y los que son extraños u hostiles al cristianismo, y, últimamente, ha venido a ser un grito de guerra manifiesto.

La valoración de Pablo y de su mensaje, ciertamente, es una cuestión antiquísima. Como hemos visto, ya en vida suya pasó Pablo por apóstol ilegítimo y falsificador del mensaje cristiano, según sus adversarios. También en la historia ulterior de la primitiva iglesia los juicios sobre Pablo están extraordinariamente divididos. Durante mucho tiempo, el judeocristianismo lo ha rechazado totalmente, como rival de Pedro y de Santiago, el hermano del Señor; en estos círculos no se tuvo siquiera reparo de compararlo a Simón el Mago, cabecilla de todas las herejías (cartas pseudoclementinas). Es cierto que desde finales del siglo primero no faltan autores eclesiásticos que admiran a Pablo y citan sus cartas (primera carta de Clemente, Ignacio de Antioquía, Policarpo). Pero, por otra parte, los gnós-

ticos y los jefes sectarios, sobre todo Marción, no tardaron en reivindicarlas para sí, con lo cual las hicieron sospechosas para la iglesia. Por eso, se le silencia durante varios decenios; cuando se le menciona, como en la inauténtica segunda carta de Pedro (mediados del siglo segundo) se le califica, ciertamente, como "querido hermano", pero se le trata con una cierta reserva porque, debido a las dificultades de comprensión que encierran sus cartas, "los débiles o no formados podrían torcer su doctrina, para su propia perdición" (2 Pe 3, 15 s.). Incluso en el libro de los Hechos de los apóstoles, donde se venera como un gran misionero, o en las cartas pastorales, donde se intenta perpetuar su herencia, o en otras partes, donde la literatura de la primitiva iglesia da pruebas de su admiración hacia él, la evolución de la teología sigue caminos totalmente distintos, hasta que la gran iglesia arrebata a Pablo de los herejes de forma clara y definitiva y lo reivindica para sí misma, modificándolo y acomodándolo, como siempre.

Desde el siglo pasado, la hostilidad declarada contra Pablo se manifiesta de nuevo, en los debates entre el cristianismo y sus adversarios; numerosas voces lo atestiguan, la mayor parte de las veces en el contexto de una veneración —totalmente antieclesiástica— hacia la persona de Jesús. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de P. de Lagarde, pionero de una "religión alemana" y de una "iglesia nacional", que atribuye la evolución nefasta del cristianismo al hecho de que "una persona absolutamente incompetente (Pablo) logró influir en la iglesia". En su *Anticristo,* Fr. Nietzsche, todavía más ferozmente y con una fuerza todavía más impresionante, resume toda la historia del cristianismo como la de una "corrupción incontenible":

> En el fondo sólo ha habido un cristiano, y éste ha muerto en *la cruz.* El "evangelio" *murió* en la cruz. Lo que desde ese momento se ha llamado "evangelio" es ya lo contrario de lo que *él* vivió: un "mensaje funesto", un disangelio... La buena noticia fue seguida inmediatamente por el *peor* de los mensajes: el de Pablo.

El ha llevado adelante hasta el final este proceso "con el cinismo lógico de un rabino".

> En él se encarna el antitipo del "buen mensajero", el genio del odio... ¡Cuántas cosas ha sacrificado al odio este disangelista! Ante todo al salvador: lo ha clavado en su cruz.

La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del evangelio entero. No quedó nada de lo que pudiera aprovecharse este falsificador de monedas, en su odio.

Recurriendo a la literatura ulterior, no sería difícil ampliar el conjunto de estos testimonios citando nombres de espíritus menos geniales, comprendido A. Rosenbergs en su *Mito del siglo XX,* de lamentable memoria.

Más recientemente todavía, el slogan "Jesús, no Pablo" se ha convertido en una fórmula lapidaria que, en las nuevas controversias y discusiones entre judíos y cristianos, permite marcar muy fácilmente la frontera de separación entre ambos. Que este diálogo interconfesional se haya renovado después de la segunda guerra mundial, gracias también a la iniciativa judía, no es, ciertamente, una evidencia, sobre todo si tenemos en cuenta la corresponsabilidad en los indecibles sufrimientos del pueblo judío, corresponsabilidad que las iglesias cristianas no han cesado de compartir en el curso de una historia casi milenaria, aunque la explosión de odio atroz contra los judíos no haya surgido ciertamente sólo de la tradición "cristiana", sino también de otras oscuras fuentes acristianas y anticristianas. Por eso, cuando cayó la máscara, en el ataque desenfrenado contra la fe que, extrañamente, les une y les separa, tuvieron que compartir como compañeros el mismo destino reservado a los parias. Sobre esa base es donde ha crecido el diálogo, todavía fragmentario, pero bajo la esperanza —como lo ha expresado M. Buber en uno de sus últimos libros— de que judíos y cristianos tienen todavía muchas cosas que decirse y deben prestarse una ayuda considerable.

Los detalles de la problemática de esta última fase del diálogo no deben ser discutidos aquí. Su principal característica la constituye el hecho de que los representantes del judaísmo (M. Buber, L. Baeck, H. J. Schoeps, Schalom ben-Chorin, entre otros) tienen a Jesús como uno de los grandes profetas judíos y como hermano suyo, aunque no como Mesías, mientras que, según ellos, Pablo ha sido víctima de un judaísmo ilegítimo, apocalíptico y helenizado, así como de mitos y concepciones paganos, griegos y orientales; piensan que, por esta razón, hay que cargar a Pablo la verdadera responsabilidad de la oposición funesta entre el cristianismo y el judaísmo, y de la tradición

doctrinal de la iglesia, apartada de la predicación de Jesús mismo y del auténtico judaísmo. En este punto se introducen muchos argumentos de antaño, bien conocidos, aunque modificados en algunos detalles y bajo presupuestos totalmente diversos: la abrogación de la ley y de la circuncisión; la perversión de la fe de Jesús, que se convierte en fe en Jesús; la proclamación de la era escatológica de salvación presente ya en Jesús, lo cual es desmentido diariamente por las experiencias vividas en el mundo y en la historia, y, con ello, el abandono de la esperanza de Israel; finalmente, la separación del individuo del seno protector del pueblo, de la historia y del mundo, incluso el no reconocimento de estos últimos como creación y su demonización.

El trasfondo judío de la teología paulina y el celoso amor del apóstol hacia su pueblo permanecen indiscutibles; pero así como antaño se le hacía el reproche de haber "rejudaizado" el mensaje de Jesús, ahora se le acusa de haberse salido de los límites estrictos del judaísmo; por amor a los gentiles habría sido víctima de un sincretismo pagano.

Ultimamente, E. Bloch (*Atheismus im Christentum,* 1968) se ha unido a este coro, aunque, ciertamente, no como defensor de la fe. sino como negador apasionado. También él apela a la Biblia; refiriéndose repetidas veces a Jesús, "rebelde y archihereje", Bloch aboga por las fuerzas subversivas contenidas en ambos testamentos, fuerzas que hasta ahora apenas han sido sospechadas. Estas fuerzas, dice, se levantan, en favor del hombre y del mundo, contra "Yahvé" y contra las tradiciones y estructuras teocráticas custodiadas por los sacerdotes; como portavoz decididamente ateo de la utopía marxista para este mundo, Bloch es genial en más de una de sus afirmaciones, así como en la manera de tratar el carácter escatológico de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios; sus intuiciones sólo pueden compararse a su audacia y a la violencia con que interpreta los textos a su manera. Como era de esperar, desata aquí toda su cólera sobre Pablo, no con la mesura y la sabiduría propia de pensadores judíos tales como L. Baeck o M. Buber, sino con los excesos característicos del filósofo marxista, utilizando incluso deformaciones grotescas. Bloch habla de la idea arcaica que se hace Pablo de un dios-moloch, que exige el sacrificio

de su propio hijo para amortizar la deuda que los hombres han contraído a causa de su pecado, de la sustitución de las esperanzas apocalípticas de Jesús, socialmente peligrosas, por la presencia cultural y sacramental de la salvación, ilusoria, reducida a la interioridad del hombre y a sus aspiraciones hacia el más allá, elaborada con ayuda de la teoría paulina de la muerte sacrificial y de un misterio de la resurrección proveniente de ciertos mitos paganos de la naturaleza. Con ello, el mensaje de Jesús sobre el reino queda neutralizado y privado de su fuerza. Desde entonces, bajo el signo de la cruz, los creyentes son invitados solamente a la paciencia, siempre a la paciencia, a la vez que a la obediencia a la autoridad; todo esto no es sino un "cristianismo" que ha "sofocado" la escatología en su misma fuente, un cristianismo instalado en el valle de lágrimas de esta tierra, un cristianismo en una "perspectiva, mezcla extraña de caducidad y perennidad" ha firmado la paz con las condiciones políticas, económicas y sociales. A causa del conservadurismo de Pablo se ha deshecho "la voluntad de ponerse en marcha o de irrumpir en el reino" y el "Hijo del hombre" ha sido desplazado por el "Hijo de Dios", lo cual aboca en una teología pagana —o a fin de cuentas bizantina— del *Kyrios* y "de la corte en torno y por encima de Jesús, y contra Jesús".

Esa es la situación en la que hoy ha irrumpido de nuevo la cuestión Jesús-Pablo. Sería tan inútil como imposible intentar abordar una vez más, en el marco de este capítulo conclusivo, una discusión detallada y apologética de las objeciones y ataques dirigidos al apóstol, objeciones y ataques que ya hemos citado no sólo en este capítulo, sino anteriormente. Si la exposición presentada en este libro no ha servido ya para debilitar al menos algunos de los argumentos invocados contra Pablo y para rectificar los errores más notables, un esfuerzo apologético de este tipo llegaría ya demasiado tarde. En cualquier caso, la polémica incesante contra el apóstol, correcta o inmoderada, debería mantener viva la inquietud suscitada por Pablo mismo y poner constantemente de relieve lo que tienen de insólito el mensaje del cristianismo primitivo en general y, sobre todo, la "palabra de la cruz" paulina, "escándalo para los judíos y locura para los griegos" (1 Cor 1, 23). Esto, muy saludablemente, nos haría conscientes del *odium* al que, en cualquier caso, queda expuesto

el evangelio. En efecto, esta polémica muestra que la fe no es demostrable y que el mensaje de Cristo lleva sus fundamentos en sí mismo, que no los recibe del exterior. Todo depende de la cuestión cuya respuesta, tanto para Pablo como para el cristianismo primitivo, es el mismo crucificado y resucitado: es la cuestión del significado de la persona y de la historia de Jesucristo, en cuanto acción de Dios, válida de una vez para siempre, que ha decidido y decide sobre el mundo y sobre nosotros.

Es evidente que esta formulación decididamente postpascual está destinada a precisar una vez más la discutida diferencia entre la proclamación y la acción del Jesús terrestre y el mensaje de Cristo de la comunidad ulterior, diferencia de la que ya hemos hablado al principio de nuestra presentación de la teología paulina. Es perfectamente objetivo el hecho de que la crítica en torno a Pablo insiste desde siempre en esta diferencia y que, a partir de ahí, quede planteada la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de la fe cristiana en general. La misma fe, en su motivación y en su justificación, no podría buscar su lugar propio en otro sitio que allí donde la increencia niega su derecho. La diferencia entre el mensaje de Jesús y el *kerygma* de la comunidad ulterior es, en efecto, evidente, aunque la tradición relativa a Jesús, recogida y reelaborada en los evangelios contenga suficientes indicios de que se han introducido rasgos kerigmáticos en la proclamación del Jesús terrestre.

Si se atiende en primer lugar —o exclusivamente— a las ideas y los pensamientos intemporales presentes en la proclamación de Jesús y en la de sus testigos ulteriores, estas modificaciones serán vistas necesariamente como un funesto proceso de corrupción y perversión. Pero tal manera de pensar, por muy comprensible y natural que nos parezca debido a una larga tradición, fracasa ya ante el Jesús "histórico". Pues, en la revolucionaria crítica de Jesús a las tradiciones antiguas y a la doctrina y prácticas de piedad de su pueblo, Jesús, según los pensamientos contenidos en su misma predicación, está mucho más cerca que lo que durante mucho tiempo se ha creído respecto de lo que nos ha transmitido el mensaje de los profetas anteriores a él y la tradición sapiencial del judaísmo tardío. Este descubrimiento, perfectamente correcto, ha llevado a los representantes del judaísmo moderno a reivin-

dicar a Jesús —y no sin fundamento— como profeta de su propio pueblo. Al resumir con las mismas palabras el mensaje de Jesús y el de Juan Bautista (cf. Mt 3, 2 con 4, 17) el evangelio de Mateo ha indicado, con toda razón, que Jesús está estrechamente ligado al Bautista, al que reconoce todo su poder y toda su importancia, sin rebajarlo convirtiéndolo en un mero "precursor". Los dos pasajes mencionados muestran que Juan Bautista y Jesús concuerdan también y sobre todo en la proclamación del reino de Dios ya inminente y en la llamada a la penitencia. De cara a este mensaje el Bautista no ha encontrado de ninguna manera el rechazo indignado de su pueblo; más bien se le ha escuchado. Tampoco ha sido este mensaje simplemente el que le ha valido a Jesús la enemistad mortal y la cruz. Esta hostilidad se ha desatado de forma manifiesta como consecuencia de la proclamación de que Jesús mismo, por su palabra y por su acción, inaugura hoy y ahora el tiempo de la salvación y del juicio. El que es más fuerte que Satán ya está presente, aniquilando su poder y arrancándole su botín (Mc 3, 27); ya es verdad aquello de que "si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, el reino de Dios ha venido ya hasta vosotros" (Lc 11, 20). El mensaje de que el fin del mundo y el reino de Dios están próximos puede ser elaborado, como lo muestra la apocalíptica del judaísmo tardío, por medio de grandes concepciones teológicas, y no ha desacreditado a ninguno de sus defensores. Igualmente, el concepto y la doctrina sobre un Dios benévolo encuentran fácilmente su puesto en la teología del judaísmo contemporáneo. Pero el hecho de que en la palabra y en la acción de Jesús sean realidad y valgan como tales las palabras: "hijo, tus pecados te son perdonados" (Mc 2, 5), este poder que ninguna autoridad —ni de entre los sacerdotes ni de entre los doctores de la ley— se ha atrevido a arrogarse, era un blasfemia. La puesta en cuestión —no sólo ya verbal, sino práctica y verdaderamente revolucionaria— de todos los órdenes y tradiciones sacralizados, la superación de todas las fronteras entre lo puro e impuro y entre lo justo e injusto, la proclamación de este "hoy" y de este "ahora" en la perspectiva escatológica del reino de Dios que se aproxima, hacen entrar en acción a los adversarios de Jesús y hacen recaer sobre él el veredicto reservado a los rebeldes (esto

lo ha expresado con la vehemencia que le es propia E. Bloch, aunque violentándolo al interpretarlo de forma ateístico-utópica).

Para los enemigos de Jesús, este aquí y ahora se había convertido en un ayer y allí irrevocable, un episodio, un incidente enojoso para judíos y romanos, por el cual no vale la pena gastar tiempo en reflexiones. Era, por tanto, una cuestión amarga para los discípulos de Jesús, como lo muestra la historia de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13 s.): el fin de una esperanza, el desvanecimiento de una hora crucial de la historia de su pueblo. No había llegado todavía la salvación de Israel; el mundo y la marcha inexorable de su historia siguen su curso. En esta experiencia, la respuesta fue para ellos la pascua, el Señor mismo, crucificado, resucitado y presente.

No nos corresponde discutir aquí al detalle los títulos cristológicos con que este acontecimiento se expresará en las confesiones de la comunidad posterior, ni determinar las fases y el proceso por los que la predicación y la historia de Jesús se convertirá en el mensaje cristiano postpascual, en el cual entrará Jesús mismo hasta llegar a ser su fundamento y su contenido. Esto hay que aplicarlo también a las representaciones y a las categorías de pensamiento en las que se expresa y se desarrolla la fe de la primitiva comunidad, ya sean suficientes o discutibles, condicionadas por la época y difíciles de comprender o perfectamente adecuadas e irrenunciables, aunque estas representaciones y categorías de pensamiento necesitan siempre, en cada caso, una traducción y una interpretación nuevas. El mensaje y la historia de Pablo, así como la historia de la teología hasta nuestros días, nos muestran lo mucho que se debe a Pablo —como intérprete del *kerygma* del cristianismo primitivo— en este proceso de comprensión, pero también nos muestran hasta qué punto su teología exige ser asimilada y reinterpretada sin cesar. Las cuestiones acerca de una recta comprensión del acontecimiento de salvación, cuestiones ante las que él se encuentra y que él mismo suscita para el futuro, no han cesado, y es difícil imaginar que cesen. Por eso, no es extraño, sino enteramente normal, que Pablo haya estado expuesto al fuego de toda clase de discusiones y que siga estándolo.

La razón de ser y el sentido de una comparación entre la proclamación de Jesús y el mensaje de Pablo no está en contradicción con lo que hasta ahora llevamos dicho. Pero en tal comparación no basta ya con preguntarse si y en qué medida el pensamiento del apóstol toma y conserva el pensamiento propio de la predicación de Jesús. Es totalmente necesario tomar en consideración las condiciones históricas y la situación nueva suscitadas por la muerte de Jesús sobre la cruz y la presencia en Espíritu del Señor vivo; ninguna figura del cristianismo primitivo, ni anterior ni posterior a Pablo, las ha examinado a fondo y las ha desarrollado como él. A pesar de la diversidad —tan condicionada— de contenido, mentalidad y lenguaje de los mensajes de Jesús y de Pablo, ambos mensajes concuerdan en lo que se refiere al hombre y su mundo, es decir, en lo que se refiere al hombre y al mundo ante Dios y la relación de Dios hacia el mundo.

En el mensaje paulino el hombre no es entendido como un monstruo de inmoralidad, ni es calificado el mundo como imperio del diablo, al estilo gnóstico dualista. Frente a tendencias de este tipo, con las que Pablo se encuentra muy frecuentemente por parte de sus adversarios iluministas, el apóstol defiende el mundo como creación de Dios, ligada, tanto en el bien como en el mal, al hombre, a su historia, a su presente y a su futuro. Bien sabe Pablo que el hombre es "a-teo" (*asebes*), sin que por eso pueda desembarazarse de Dios, llamado por Dios a la vida y, sin embargo, incapaz de vivir en su presencia. Eso es lo que dice la ley —que él resume, igual que Jesús, en el mandamiento del amor— a todos, principalmente a los que creen medrar gracias a sus "obras" y a su "sabiduría". Su mensaje no dice sólo que Dios no ha abandonado al hombre, sino que lo ha encontrado y liberado en la fe, renunciando a su grandeza y a su "gloria", sin poner condiciones previas ni exigir garantías, o determinadas convicciones a propósito de la existencia de Dios o una concepción judía o cristiana del mundo.

A partir de esto se hace claro que el mensaje paulino de la justificación encuentra su analogía en el hecho de que Jesús se dirige a los impíos y a los perdidos. Tanto en las cartas como en los evangelios no se trata de un *concepto* o de una *idea* de Dios que perdona, sino de la realización y de la actualización —en todo el sentido de

la palabra— de lo que ahora tiene lugar y cuya hora ha sonado: el reino de Dios, "ya en medio de vosotros" (Lc 17, 20); "la plenitud de los tiempos" (Gál 4, 4). En la predicación y en el obrar de Jesús, igual que en el caso de Pablo, la salvación significa liberación, en cuanto acontecimiento y en cuanto milagro. Los hombres que rodean a Jesús y los que le encuentran se caracterizan todos por igual, dentro de la diversidad, por una insondable falta de libertad: la enfermedad, el fanatismo, la culpa, así como la servidumbre hacia sus convicciones y tradiciones religiosas, su piedad y sus imaginaciones sobre el futuro. En cualquier sitio que Jesús les encuentre se hace manifiesta su falta de libertad, y donde él pronuncia su palabra y lleva a cabo su acción tiene lugar la liberación del peso de su pasado y de su futuro, al cual dirige Jesús su preocupación y su celo. De esta manera, el reino de Dios comienza ya aquí, sobre la tierra, no en un más allá (en este punto E. Bloch tiene toda la razón). Por eso, en el mensaje de Jesús, los verdaderamente amenazados y perdidos son los "piadosos" que no necesitan conversión, el fariseo en el templo (Lc 18, 9 s.), el murmurador hermano mayor del hijo pródigo (Lc 15), los trabajadores de la viña que exigen de su Señor un salario mayor en atención a su trabajo más largo (Mt 20, 1 s).

Pablo no conecta de manera inmediata con estas palabras y otras parecidas del Jesús terrestre. Todo parece indicar que ni siquiera las ha conocido. Se puede afirmar, aunque parezca sorprendente y paradójico, que muy probablemente, y a pesar de la distancia de dos milenios, nosotros sabemos acerca del Jesús histórico más que el mismo Pablo. Sin embargo, apoyándose en lo que él sabía, es decir, la muerte en cruz de Jesús y su resurrección, el apóstol proclama la obra liberadora de Cristo y la entiende como el "sí" y el "amén" de las promesas divinas (2 Cor 1, 17 s.). Jesús, al dirigirse a los pecadores y a los publicanos, y Pablo, en su mensaje y en su obra misionera entre los gentiles, han roto igualmente las barreras de las obras y de los pretendidos privilegios.

Según el mensaje de ambos, la "libertad de los hijos de Dios" permanece todavía oculta; todavía no ha llegado su pleno cumplimiento. Por eso es por lo que la predicación de ambos está transida de llamadas a la vigilancia y a la disponibilidad frente al sufrimiento y a las pruebas.

Pero esta vigilancia y esta disponibilidad no se deben a la incertidumbre ni al esbozo de una utopía apocalíptica ni a una esperanza que el hombre "comienza ya en la tumba", sino a la luz del nuevo día que ha irrumpido ya con Jesucristo.

Con todo lo que llevamos dicho no es necesario gastar una palabra más para decir que a Pablo se le entiende de una manera totalmente incorrecta cuando se le reprocha que con su teología habría interpuesto entre Jesús y la cristiandad, construyendo una nueva frontera de separación entre Dios y el hombre por medio de su "complicada" doctrina sobre la salvación. El autor de la carta a los efesios ha comprendido mejor las intenciones del mensaje de Pablo. Este mensaje no intenta otra cosa que proclamar que Cristo "ha destruido el muro de separación" (tanto entre Dios y el hombre como entre judíos y gentiles, Ef 2, 14).

Sería una equivocación suponer que lo dicho en este libro circunscribe perfectamente y sin lagunas tanto a Pablo como a su teología. Todavía permanecen oscuras y enigmáticas partes considerables —demasiado considerables— de su persona y de su teología. Podemos citar algunas poniéndolas en primer plano: el número de sus representaciones —condicionadas por la época y por las tradiciones— en su doctrina sobre la ley y sobre la salvación; la extrañeza de su espera inminente, que queda incumplida; su pensamiento teológico, que llega a veces a profundidades abismales; su exégesis, frecuentemente artística, por no decir abstrusa (aunque en esto, ciertamente, no es sino hijo de su época). A esto hay que añadir ciertos rasgos sumamente incómodos de su personalidad: la firmeza ruda, abrupta e inflexible de sus decisiones; la pasión de sus estallidos en las cartas; el juicio que hace de sus adversarios, probablemente injusto más de una vez; el carácter arrollador de su ímpetu; la amplitud fantástica de sus proyectos, y cosas parecidas. La grandeza y las limitaciones del apóstol se tocan. Con sus esquinas y su aspereza rompe el cliché y el marco de cualquier imagen de lo que es un santo. En todo esto no se hace patente sino la verdad de sus propias palabras: "pero llevamos este tesoro en vasijas de barro" (2 Cor 4, 7). Una cosa es tan verdad como la otra: "en vasijas de barro", "el tesoro".

APENDICES

1. CARTAS PAULINAS AUTENTICAS Y NO AUTENTICAS

1. Dada la situación actual de la investigación, la autenticidad de las cartas paulinas en que se apoya este libro no necesita ninguna demostración. En conjunto han sido redactadas en el curso de seis o siete años de actividad misionera del apóstol en las regiones de Asia menor, en Galacia, Macedonia, Grecia, Efeso (Asia) y, de nuevo, en Macedonia y Grecia (Corinto). Su *ordenación cronológica* sería como sigue (en parte con seguridad y en parte sólo probablemente):

a) Durante la primera estancia de Pablo en Corinto: *1 Tes*. Cf. 2, 17 - 3, 8 (primavera del año 50).

b) Durante el período de su actividad en Efeso y sus alrededores:

—*Gál*, dirigida a las comunidades de la región de Galacia, más que a las de las regiones mencionadas en Hech 13, 14 (probablemente el año 54);

—la mayor parte de la *correspondencia con Corinto* (cf. el apéndice 2; fecha: alrededor del 54-55);

—*Flp* y *Flm*, cartas de la cautividad. Estas dos cartas suponen un frecuente intercambio de noticias entre el lugar en que Pablo está en cautiverio y el lugar en que residen los destinatarios, lo cual indica más bien que se trata de Efeso, en vez de Roma o Cesarea. Aunque los Hechos de los apóstoles no informan sobre una detención de Pablo en Efeso ni las cartas paulinas citan el lugar de su detención, 1 Cor 15, 32 y 2 Cor 1, 8 s. hablan de una persecución y de un peligro de muerte que ha sufrido en Efeso (Asia). Fecha: 54-55 (?).

c) Durante la última estancia de Pablo en Macedonia y Grecia (Corinto): la última parte de la correspondencia con *Corinto* (2 Cor 2, 13; 7, 5 ss.; 8; 9), *Rom* (15, 25 ss.) y *Rom* 16 (cf. el apéndice 2).

2. Se puede demostrar que varias cartas *inauténticas*, escritas con el nombre de Pablo, han circulado en la iglesia primitiva. Una es, por ejemplo la dirigida a los cristianos de Laodicea, otra la tercera a los corintios. También han circulado otras con el nombre de otras autoridades de la comunidad primitiva (la primera y la segunda carta de Pedro, la de Santiago y la de Judas). Este fenómeno de recurso a un pseudónimo no puede ser juzgado sin más conforme a los criterios de la literatura moderna. En la antigüedad no habían aparecido todavía criterios tales como los de "propiedad intelectual", "cualidad de autor", "derechos de autor" y otros semejantes. Por tanto hay que tener prudencia ante el concepto peyorativo de "falsificación". Los autores fingidos son, en la literatura eclesiástica, portadores primarios de una tradición doctrinal cualificada, sobre todo en la lucha contra la herejía y en el esfuerzo por confirmar la fe y el orden en la comunidad. En este libro se consideran como deuteropaulinas —por los motivos que en cada caso se indican— las siguientes cartas (la enumeración que sigue no lleva un orden cronológico, sino que se conforma según el consenso o desacuerdo existente en la investigación actual en torno a la autenticidad o inautenticidad de las cartas):

a) Las *cartas pastorales* (primera y segunda a Timoteo, carta a Tito): los datos biográficos, inverificables por el libro de los Hechos de los apóstoles o por las otras cartas paulinas (indiscutidas); las estructuras postapostólicas de la comunidad; la característica de la herejía; el vocabulario y ciertos indicios teológicos. Fecha de la redacción: alrededor de los primeros decenios del siglo segundo.

b) *Carta a los efesios*: el nombre de la localidad no está atestiguado con certeza en el texto; se trata más bien de una exposición teológica más que de una carta; el estilo no es paulino; existen ciertas diferencias con la teología de Pablo (especialmente en lo que se refiere a la iglesia como cuerpo cósmico del que Cristo es el "jefe"); una cosmología influenciada por la gnosis; existe una cierta dependencia de los pensamientos de la carta a los colo-

senses, aunque desarrollados de forma autónoma. Fecha de redacción: alrededor del año 100 d. C.

c) *Carta a los colosenses*: estrechos contactos estilísticos y teológicos con la carta a los efesios acercan mucho entre sí a estas dos cartas (a pesar de ciertas diferencias) y alejan de Pablo la carta a los colosenses (diferencias en la comprensión de la cristología, de la iglesia, del bautismo, de la función apostólica, de la escatología). Con la misma claridad con que el autor utiliza pensamientos auténticos de Pablo y está al corriente de la situación del apóstol detenido, se dejan percibir huellas de que nos encontramos ante una elaboración teológica de la "escuela de Pablo". Detalles más amplios en E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (1968), con amplia indicación bibliográfica.

d) *Segunda carta a los tesalonicenses*: escrita en estrecha dependencia de 1 Tes (hasta en el uso de los más insignificantes giros). La situación apistolar (ficticia) es la misma; si responde a la verdad, debió ser escrita inmediatamente después de 1 Tes. Pero en este caso, la utilización literaria de su propia carta anterior sería inhabitual en Pablo, y la respuesta, totalmente distinta, dada a la cuestión del final del mundo y de la parusía de Cristo, con la ayuda de una información apocalíptica desarrollada, sería algo insólito. (Enumeración de los acontecimientos que deben ocurrir antes del *esjaton* y que retrasarán el final, cf. 2, 1-12). Por otra parte, el autor polemiza ya contra las "pretendidas" cartas paulinas (2, 2) que anuncian la proximidad inmediata del día del Señor (¿1 Tes?); se trae a colación la firma de propia mano de Pablo como signo de la "autenticidad" de 2 Tes.

2. PROBLEMAS DE CRITICA LITERARIA DE 1-2 Cor, Flp y Rom

La valoración que nuestra exposición hace de 1 y 2 Cor, de Flp y de Rom se basa en las siguientes observaciones de crítica literaria:

1. La correspondencia de Pablo con los *corintios* comprende en cualquier caso más de dos cartas (1 Cor 5, 9; 2 Cor 2, 4; 7, 8). Invocando argumentos que, si bien merecen nuestra consideración, no son sin embargo convincentes según nuestra opinión, ciertos investigadores han sostenido la tesis de que la carta mencionada en 1 Cor 5, 9 (A) no se habría extraviado sin más, sino que importantes fragmentos de esta carta habrían sido ulteriormente insertados en 1 Cor (B), y después conservados. En este libro, por el contrario, se presupone la integridad de 1 Cor. Por otra parte, la cuestión puede ser abandonada tanto más cuanto que A y B han sido escritos en tan corto espacio de tiempo que una eventual separación no conduciría apenas a descubrimientos históricos importantes.

Con una certeza incomparablemente mayor se puede suponer que 2 Cor no ha sido redactada como *una* carta única, sino que varios fragmentos de cartas, escritos en condiciones exteriormente diferentes y en épocas distintas han sido adosados unos a otros en 2 Cor, y esto en una ordenación que no corresponde al desarrollo de los acontecimientos.

a) La disparidad se manifiesta claramente en la relación entre los cuatro últimos capítulos (10-13) y los capítulos 1, 2 y 7. Estos últimos han sido escritos retrospectivamente, a propósito de la accidentada historia relatada más arriba, que comienza por una nueva agitación contra

Pablo, fomentada por sus enemigos, y concluye con su reconciliación completa con la comunidad. La situación es totalmente distinta en los capítulos 10-13. Aquí, el combate entre Pablo y los corintios, a propósito de la legitimidad de su apostolado alcanza su punto culminante (los "protoapóstoles" son desenmascarados sin consideración; caen durísimas palabras sobre la comunidad seducida por ellos; Pablo a su vez se defiende con amarga ironía). Las dos partes de la "carta" se diferencian no solamente por el tono y el estado de ánimo, sino también por la situación concreta del autor y de la comunidad; si los capítulos 10-13 están en su puesto correcto, los efectos de los capítulos 1, 2 y 7 quedan aniquilados. Por eso es por lo que después de una centuria de años muchos investigadores suponen, correctamente según nuestra opinión, que los últimos capítulos contienen las partes más importantes de la "carta dolorosa" (D) mencionada en 2, 4; 7, 8 (hipótesis de cuatro capítulos).

b) Se puede reconocer una segunda ruptura sorprendente, como se hace notar con frecuencia, entre 2, 13 y 14. Tras el relato que Pablo hace de su salida de Troas en dirección hacia Macedonia para encontrarse allí con Tito, cuya vuelta de Corinto espera con impaciencia, se corta todo bruscamente en 2, 13 para proseguir el relato a partir de 7, 5. Los dos pasajes concuerdan entre sí "como los dos fragmentos de un anillo roto" (J. Weiss). Entre ellos (2, 14-7, 14) figura, sin transición alguna, una primera gran apología de la función apostólica de Pablo (C), sin ninguna referencia a lo que precede (1, 1-2, 13) ni a lo que sigue (7, 5-16). También es improbable que este fragmento se encuentre en su puesto original. A pesar de su cercano parentesco con D, en cuanto a los hechos, C refleja aparentemente una fase anterior del combate que opone al apóstol con sus adversarios o con su comunidad, fase en la que esta lucha no ha alcanzado todavía toda su agudeza. Por tanto, C podría haber sido escrito cuando Pablo ya tenía conocimiento de la nueva agitación contra él, pero también cuando él confiaba en la circunspección y la fidelidad de la comunidad (cf. 6, 11 s.; 7, 4 con 11, 16-21; 12, 11 ss., etc.); es decir, *antes* de su visita intermedia y de la carta dolorosa.

c) También los dos capítulos sobre la colecta (8 y 9) no parecen haber sido redactados por el mismo tiempo.

Aunque los dos tienen como tema la colecta a intención de Jerusalén, cada uno de los capítulos forma una unidad en sí mismo; no tienen relación de uno a otro, y respiran situaciones diferentes. Capítulo 8: Tito es enviado una vez más por Pablo a Corinto, junto con otros hermanos, para proseguir allí la colecta que ya antes se había comenzado; el apóstol lo recomienda a la comunidad. Se da por supuesta la plena reconciliación con la comunidad. Así pues, el capítulo 8 (F) puede considerarse como una breve carta de reconciliación para Tito, o como un suplemento de la carta de reconciliación que éste remite a los corintios (1, 1-2, 13; 7, 5-16) (E). Capítulo 9: misiva escrita más tarde y última carta del apóstol a propósito de la colecta. Pablo está todavía en Macedonia; pide que la colecta, que hasta ahora ha tenido éxito, se termine antes de su próxima llegada a Corinto (G).

No existe el más mínimo motivo para poner en duda la autenticidad de los fragmentos de cartas mencionados (exceptuando los versículos parenéticos 6, 14-7, 1, cuya terminología y tono teológico son típicamente no paulinos; además, rompen la unidad del texto; este pasaje, muy próximo a los textos de Qumrán, debe ser una adición posterior).

Si nuestra 2 Cor canónica es una colección de cartas diferentes (C a G), la cuestión que se plantea es la de saber su objetivo y su fecha de composición, y sobre todo la cuestión de saber por qué el que las ha reunido ha puesto al final el fragmento de la "carta dolorosa" (D), ya que esto hace aparentemente ilusoria la impresión producida por la carta de reconciliación (E). Este proceso de composición puede explicarse a partir de una ley formalista cuya existencia puede comprobarse repetidas veces en la literatura del cristianismo primitivo; según esta ley, las advertencias contra la herejía —en cuanto peligro que anuncia el final de los tiempos— tienen su lugar propio al final de los escritos. Según parece, el que ha juntado estos documentos ha querido hacer entender en este sentido la polémica de Pablo con los "falsos apóstoles" y los "ministros de Satán", y por eso los ha colocado al final. Por lo demás, ha tomado como base E y ha insertado el fragmento C, el más antiguo y el más importante, para hacer continuar el todo resultante con F y G, según un orden que responde a la cronología y al contenido.

La hipótesis de una colección posterior es apoyada por el hecho demostrable de que sólo la primera carta a los corintios, canónica, es citada abundantemente por los padres apostólicos de finales del siglo primero y del siglo segundo (1 Clem, Ignacio, Policarpo), mientras que no ocurre otro tanto en 2 Cor. Probablemente, la colección de 2 Cor ha sido compuesta a finales del siglo primero, hacia los años 90, en Corinto, como un escrito doctrinal apostólico y eclesiástico, y desde allí se ha difundido cuando la comunidad de Corinto estaba amenazada de nuevo por la rebelión, como lo prueba 1 Clem (para ampliar detalles cf. G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes,* 1961, con amplia bibliografía).

2. También la *carta a los filipenses* parece ser una colección de dos cartas por lo menos; muy probablemente de tres cartas. Cronológicamente, el pasaje 4, 10-20 tendría que pertenecer al comienzo de la carta; se trata de una breve carta de agradecimiento a los filipenses, que han enviado al apóstol preso un miembro de la comunidad llamado Epafrodito para que le ayude y le lleve un regalo (A). No hay aquí ningún indicio que nos pueda hacer pensar en una larga cautividad. Por el contrario, esta cautividad se da por supuesta en 1, 1-3, 1 (B): Epafrodito ha dado pruebas de su fidelidad, pero ha estado gravemente enfermo, lo cual ha inquietado a los filipenses; una vez restablecido pide volver a su casa, por lo que el apóstol le manda volver, con la esperanza de que también él será puesto próximamente en libertad y podrá acercarse a Filipos (2, 19-30). La situación relatada en el capítulo primero responde a esto: se ha prolongado la cautividad de Pablo; su final es inminente, pero incierto todavía (puesta en libertad o ejecución, 1, 12-26; 2, 17). El fragmento extremadamente polémico de la carta 3, 2-4, 9 (C), que comienza sin transición y concluye con un saludo de paz, no hace ya (o todavía no hace) ninguna alusión a todo esto. Da por supuesta la puesta en libertad del apóstol así como la situación —peligrosamente inmutada, por relación a A y B— de la comunidad de los destinatarios (últimas investigaciones en G. Bornkamm, *Der Philipperbrief als Paulinische Briefsammlung*, en *Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe für O. Cullmann*, 1962, 192-202).

3. Desde hace ya tiempo, numerosos exegetas consideran, por las razones indicadas más arriba, la gran lista

de saludos de *Rom 16* como un fragmento situado equivocadamente al final de la carta a los romanos, fragmento que pertenecería originalmente a una carta dirigida a Efeso; este fragmento conoce el peligro de herejía que amenaza a la comunidad, del cual no habla el resto de la carta a los romanos (16, 17-20, estrechamente emparentado con Flp 3). Si esta suposición está en lo cierto, este fragmento de carta a los efesios ha sido redactado más o menos al mismo tiempo que la carta a los romanos, antes del último viaje de Pablo de Corinto a Jerusalén. Aquí puede quedar sin dirimir la cuestión de saber si esta lista de saludos ha formado parte de una carta particular de la que se habría perdido todo lo demás, o si ha sido añadida a una copia de la carta a los romanos dirigida por el apóstol a Efeso (T. W. Manson). Según nuestra opinión, nuestra hipótesis explica Rom 16 mejor que la suposición fantasiosa de una nueva emigración a Roma de personas domiciliadas en Efeso y en el este (por ejemplo, tras la abolición del edicto de Claudio, bajo Nerón); esto vendría a ser semejante a una pequeña "migración de pueblos". Cuando se toma en consideración el momento en que el apóstol ha redactado Rom y Rom 16, la desusada longitud de la lista de saludos se hace comprensible por el hecho de que Pablo se despide de la comunidad de los efesios, donde él ha trabajado más tiempo que en ninguna otra comunidad. No se reconoce como una conclusión de carta original de Pablo el fragmento 16, 25-27, como se deduce de los testimonios textuales poco seguros y, sobre todo, de la terminología, no paulina.

3. CRISTOLOGIA Y JUSTIFICACION
(a propósito de Rom 1, 3 s. y 1, 16 s.)

Rom 1, 3 s. y 1, 16 s. resumen el contenido del mensaje de salvación de manera muy diferente.

a) A favor de que Pablo ha tomado un *credo* prepaulino en *Rom 1, 3 s.* están las siguientes razones: 1) el estilo participial, característico de las proposiciones confesionales según el uso del cristianismo primitivo, así como el paralelismo (sintético) de los miembros de las frases; 2) el esquema cristológico: según la carne / según el espíritu (cf. 1 Tim 3, 16; 1 Pe 3, 18; Ign Eph 18, 2; Tr 9; Sm 1, 1); 3) el tema de la filiación davídica de Jesús, que no encontramos en ningún otro pasaje de Pablo; 4) giros y expresiones no paulinas ("establecido como..."; "Hijo de Dios con poder"; "Espíritu de santidad"; "a partir de [su] resurrección de entre los muertos"). Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, [5]1965, 52, 473; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 1955; Id., *Pneuma und Sarx*, en ThWNT VI, 415; VII, 125 s.; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 1963, 251-258; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, 1963, 105-108. Considerado en sí mismo, el *credo* reproduce la cristología de la primitiva comunidad (judeocristiana): Jesús, legitimado como Mesías por su origen davídico, ha sido exaltado como "Hijo de Dios" por su resurrección. La fórmula de fe no habla de la significación salvadora de su muerte ni apunta al mensaje de la justificación.

b) *Rom 1, 16 s.* es originalmente paulino y, a diferencia del *credo* puramente cristológico, este pasaje está formulado soteriológicamente ("fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree"; "justicia de Dios de fe en fe"; "el justificado por la fe vivirá"; no aparecen títulos

cristológicos como Hijo de Dios, *Kyrios*; ni siquiera aparece el nombre de Cristo). Las dos expresiones no son sino auténticos sumarios; no se limitan a tomar algo de una parte u otra del evangelio.

¿Cómo se relacionan entre sí estos dos pasajes? No es suficiente decir que, con la fórmula tradicional, Pablo quiere certificar su ortodoxia, desconocida para la comunidad de Roma, para pasar en seguida a exponer *su propio* mensaje. Esta opinión no tiene en cuenta el lazo indisoluble que une entre sí a la cristología y la doctrina de la justificación. ¿Qué puente nos lleva del primero al segundo sumario, y qué camino nos lleva de nuevo del segundo al primero? Si el motivo (tradicional) de la filiación davídica de Jesús —que en el pensamiento de Pablo no juega ningún papel importante (cf. sobre esto Rom 15, 12, donde cita a Isaías)— no nos proporciona la respuesta, ésta brota con mucha más seguridad del título de "Hijo de Dios" que Pablo —sin acomodarse al *credo* mismo, si lo examinamos rigurosamente (ya que este título abarca solamente la segunda mitad de la fórmula)— sitúa claramente al comienzo ("acerca de su Hijo", 1, 3; cf. también 1, 9) para reemplazarlo finalmente por el título de *Kyrios* en 1, 4 ("acerca de Jesucristo, nuestro Señor"), título del que él hace uso corrientemente. Aunque aparezca raramente en las cartas, "Hijo de Dios" tiene para Pablo una significación importante. A diferencia de la confesión comunitaria citada, este título designa en Pablo al Cristo *preexistente* que Dios ha enviado al mundo para nuestra salvación (Rom 8, 3; Gál 4, 4). En este caso no reflexiona Pablo sobre la naturaleza divina de Cristo en sí misma, anterior a todos los tiempos, ni implica este título el nacimiento sobrenatural de Jesús (lo mismo ocurre en Juan y en Hebreos). El apóstol pone en evidencia más bien el acontecimiento de la salvación, que toma su origen en Dios y que no es inmanente al mundo: "Dios no ha perdonado a su propio Hijo, sino que lo ha entregado por nosotros" (Rom 8, 32). Afirma que "Dios está a favor nuestro" (8, 31). Para Pablo esto es universalmente válido, no limitado a la presencia de Israel en la historia de la salvación. A partir de ahí se hace comprensible que este título tiene su lugar absolutamente propio en la doctrina paulina de la justificación (Gál 1, 15 s.; 3; 4; Rom 8) y que encierra en sí mismo la significación salvadora de la muerte y de la resurrección de Cristo (Rom

5, 10; 8, 29). El sentido soteriológico de la filiación divina se hace también evidente en el hecho de que la filiación divina de los creyentes se funda en la misión del "Hijo" y les queda atestiguada por su Espíritu. Por medio del Espíritu, los creyentes se convierten no en *Christoi* o *Kyrioi,* sino en "hijos" y "herederos" (Rom 8, 14-17; Gál 4, 4-7). Sin que esta conexión quede explicitada en Rom 1, Rom 1, 3 s. anuncia ya a Rom 1, 16 s. según la óptica paulina entendida en este sentido, igual que este último pasaje remite inversamente al *credo,* entendido por Pablo de una forma nueva.